POLIROM

Zoe Petre

Practica nemuririi

O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți

HISTORIA

Colecţia *Historia* este coordonată de Mihai-Răzvan Ungureanu.

Zoe Petre este prof. dr. (specialitatea Istorie antică greco-romană), şef al Catedrei de Istorie Antică şi Arheologie a Facultăţii de Istorie, Universitatea din Bucureşti. A publicat numeroase lucrări şi studii ştiinţifice, dintre care amintim: *Commentaire aux* Sept contre Thèbes *d'Eschyle* (en collaboration avec Liana Lupas), Les Belles Lettres, Paris – Editura Academiei Române, Bucureşti, 1981 (premiul „Timotei Cipariu" al Academiei Române); *Civilizaţia greacă şi originile democraţiei*, Bucureşti, 1993; *Societatea greacă arhaică şi clasică* (texte antice traduse şi comentate), Bucureşti, 1994; *Cetatea greacă, între real şi imaginar*, Bucureşti, 2000; *Vîrsta de bronz* (eseuri), Bucureşti, 2000. Director al École Doctorale Régionale de Bucarest (1994-1996); director onorific (1996-2002). Profesor asociat al École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), Centre „Louis Gernet" d'études comparées sur les sociétés anciennes; al Universităţii „Jules Verne" din Amiens; *visiting professor* al Universităţii Harvard, Cambridge, Mass.; *visiting researcher* al Universităţii Columbia, New York. Conferinţe la universităţile din Strasbourg, Lille, Amiens, Bruxelles, Cambridge (UK). Distincţii: „Legiunea de Onoare", Comandor (Franţa) (1999); Ordinul „Dom Infante Enrique", Mare Ofiţer (Portugalia) (1999); Ordinul Naţional al României „Serviciu Credincios", Mare Cruce (2000); Ordinul „Danebrog", Mare Cruce (Danemarca) (2000).

www.polirom.ro

© 2004 by Editura POLIROM

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I, nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37; P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

PETRE, ZOE

Practica nemuririi: o lectură critică a izvoarelor greceşti referitoare la geţi /
Zoe Petre – Iaşi: Polirom, 2004

400 p.; 24 cm (HISTORIA)

Index

ISBN: 973-681-483-1

94(398.2)

Printed in ROMANIA

Zoe Petre

Practica nemuririi

O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți

POLIROM
2004

Cuprins

Cuvînt înainte 7

Abrevieri 13

a. Autori antici 13
b. Titluri de reviste, corpora, volume 18

I. Nemurirea regelui Charnabon 21

1. Un antierou sofoclean 21
2. Un ţinut-trecătoare 37
3. Logografii şi apropierea raţională a oikumenei 51
4. Înapoi la Sofocle 55

II. Cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci 70

1. Excursul getic în *Istoriile* lui Herodot 70
2. Moşteniri din tradiţia comună 75
3. ***Getai athanatizontes*** 78
4. ***Andreiotatoi kai dikaiotatoi*** 82
5. Sacrificii şi nemurire 95
6. Povestea lui Salmoxis pitagoreul 111
7. Herodot şi Hellanicos 124

III. Zalmoxis rege şi zeu 127

1. După-amiaza unui efeb 127
2. Descîntecele lui Socrate 133
3. Trei moduri ale stăpînirii de sine 139
4. Incantaţii şi iniţieri 146
5. Metafora Străinului 161
6. De la Philolaos la Diodor: avataruri ale lui Zalmoxis 165

IV. Despre ospeţe şi nunţi 171

1. Ospeţe regale şi ***sumposia*** civice 171
2. Construcţia paradigmei 179
3. Poligamie şi asceză 192

V. În căutarea autorului pierdut 208

1. Poseidonios despre moesi 208
2. Specialiştii sacrului 226
3. De la Zalmoxis la Deceneu 234
4. Poseidonios şi vîrsta de aur 240

VI. Regi, sacerdoţi şi războinici 249

1. ***Tarabosteseis*** sau ***pilophoroi***? 249
2. Comosicus, ***pontifex et rex*** 261
3. Structuri ale imaginarului, structuri ale realului 265
4. Geţi, daci, geto-daci? 276

VII. Cetatea universală 290

1. O istorie comună a umanităţii 290
2. ***Koine historia*** 292
3. Aproprierea spaţiului 295
4. Geografie ştiinţifică şi geografii imaginare 301

VIII. *Getika* 304

1. Cu cine se luptă romanii la Dunărea de Jos? 304
2. Cele două *Getici* 306
3. *Geticele* şi polemica din jurul războaielor dacice 309
4. Dion, Cassiodor şi Iordanes 319
5. Criton 344

IX. Un alt fel de nemurire 362

1. Posteritatea lui Zalmoxis 362
2. Între ironie şi admiraţie: Lucian din Samosata 365
3. O poartă către Ultima Thule 370
4. Apologeţi şi polemişti 377

X. Concluzii 383

Index 389

Cuvînt înainte

Ancheta pe care am întreprins-o în cartea de faţă a pornit de la convingerea că, fără o imersie în context a informaţiilor referitoare la geţi – ca şi a oricăror informaţii cu caracter istorico-etnografic pe care ni le transmite literatura antică –, cercetarea contemporană riscă în prea mare măsură să absolutizeze, să disjungă, să opereze cu false concepte, adică să neglijeze metodele consacrate care impun o lectură neapărat critică a oricărui izvor. Nocivă în sine, această neglijenţă metodologică este cu atît mai pernicioasă dacă operează în numele şi cu retorica revendicărilor identitare, încercînd să construiască prin artificiu şi suprainterpretare o mitologie istorică modernă menită să alimenteze orgolii naţionale exclusive, agresive şi dăunătoare.

Nu este locul aici pentru evocări confesive destinate să coroboreze afirmaţia – perfect adevărată, dar neinteresantă – după care, în subtextul unei activităţi de cercetare predominant consacrată Greciei metropolitane şi creaţiilor ei politice şi culturale, nu am încetat să reflectez şi să pun în discuţie cu colegii şi prietenii mei problemele de lectură şi interpretare a textelor antice referitoare la geţi. Aici s-ar cuveni să-i amintesc în primul rînd pe doi dintre ei, ambii trecuţi de mult în lumea umbrelor: soţul meu, Aurelian Petre, şi vărul şi prietenul nostru de-o viaţă, Hadrian Daicoviciu (pe care nu am ezitat să-l mustru într-o recenzie de mult uitată la alerta lui carte despre daci), împreună cu care am disecat zile şi nopţi de-a rîndul textele lui Herodot sau Strabon.

Mă simt datoare însă să mărturisesc că ideea de a publica o atare analiză critică a surselor mi-a părut tot mai imperativă abia mult mai tîrziu, pe măsură ce istoriografia oficială a ultimelor decenii ceauşiste supralicita tot mai agresiv sursele (atunci cînd nu le ignora sau chiar le inventa de-a dreptul), cu un ecou dezolant într-o opinie publică dezorientată şi căutînd de fapt cu disperare să depăşească prin mituri despre trecut mizerabila aservire din acel nefericit prezent, lipsit nu doar de libertate, ci şi de orice speranţă de viitor. Substanţa acestei anchete a fost realizată şi comunicată într-o primă formă încă din anii '80, cînd un demers critic de mai mare amploare nu ar fi avut şanse de apariţie necenzurată, fie prin studii în aparenţă măcar disparate, pe care le-am publicat intermitent în versiune franceză, fie prin cursuri şi prin cîteva comunicări prezentate în sesiunile ştiinţifice ale Facultăţii de Istorie şi Filozofie a Universităţii bucureştene.

După 1989, publicarea unei lucrări care să analizeze critic sursele antice referitoare la geţi devenea dintr-o dată posibilă. Însă mult mai greu de imaginat într-un timp auroral ca acela al revoluţiei era că apariţia unei atare lucrări ajunsese aproape mai imperativă decît în vremea naţional-comunismului oficial. Explozia de diletantism – mai exact spus, de impostură – pe tema unei iluzorii întîietăţi a geţilor în toate privinţele, de la antropogeneză la monoteism, favoarea de care se bucurau asemenea falsuri propovăduite de tot soiul de iluminaţi fără nici o consideraţie pentru metodele de cercetare consacrate în studiul istoriei, în lingvistică sau în antropologie, pătrunderea şi succesul acestor protocronişti de varii obedienţe în mediile de informare de masă şi mai cu seamă faptul că aceştia capătă mult prea frecvent o voce politică distinctă, precum şi falsa legitimitate pe care aceasta le-o conferă m-au făcut să înţeleg tot mai clar că, departe de a se putea limita la o dezbatere academică, propunerea mea de lectură critică a surselor trebuie să se adreseze în primul rînd acelui public pe care învăţămîntul socialist şi fidelii săi succesori l-au privat de orice contact cu limbile şi cultura clasice.

De aceea, am refăcut integral, în ultimii doi ani, întregul parcurs al cercetării mele, încercînd, fără a renunţa la argumentaţia şi la referinţele care se adresează specialiştilor, să explic mai mult şi mai multe, să evoc orizonturi culturale mai diverse, să situez cît mai explicit în cadrul curentelor de gîndire antice pe fiecare dintre autorii cunoscuţi nu doar cu numele. Nu ignor riscul ca rezultatul să pară un hibrid, prea complicat pentru cititorul obişnuit şi prea încărcat de lucruri de mult ştiute pentru filologul avizat, dar a trebuit să mi-l asum ca atare, cu speranţa că, dimpotrivă, specialiştii vor şti să găsească destule elemente inedite în paginile ce urmează, pe care cei mai puţin ştiutori de clasicităţi le vor putea parcurge fără să se plictisească prea tare şi fără să-şi piardă răbdarea de prea multă obscuritate savantă. Trebuie să mulţumesc, oricum, colegului şi prietenului Alexandru Suceveanu, care, cu competenţă filologică şi istorică, dar şi cu o infinită indulgenţă amicală, s-a ostenit să citească într-o primă formă manuscrisul acestei lucrări şi să adauge observaţiilor sale extrem de pertinente asupra textului încurajările pe care sînt convinsă că nu le meritam decît într-o prea palidă măsură, dar care mi-au dat curajul necesar pentru a merge pînă la capăt. De asemenea, se cade să-i mulţumesc tînărului meu coleg şi doctorand Dan Dana, care elaborează în prezent o teză despre Zalmoxis în tradiţia europeană, de la origini pînă în prezent, şi care nu s-a limitat să citească un text cumva geamăn cu cel la care lucrează, ci i-a adus şi corecţii totdeauna pertinente şi bine venite. În fine, dar nu în ultimul rînd, mulţumesc aici studenţilor mei din generaţii succesive, şi cu deosebire din ultimul an, pentru interesul pasionat şi inteligenţa critică vie cu care au receptat şi au luat în discuţie ipotezele mele cele mai importante.

Nu pot încheia aceste mărturii liminare fără a aminti de dubla datorie pe care am contractat-o intitulînd volumul de faţă *Practica nemuririi*: pe de-o parte, faţă de o fermecătoare carte consacrată mai demult de Paul Drogeanu sărbătorilor tradiţionale, cu titlul *Practica fericirii*, iar pe de altă parte, faţă de cartea prietenului meu François Hartog despre Oglinda lui Herodot, care a pus în circulaţie sintagma „praticiens de l'immortalité", practicanţi ai nemuririi, pentru a traduce epitetul tradiţional al geţilor,

athanatizontes. Am preluat aceste sugestii în titlul cărţii de faţă pentru insolitul lor amestec de farmec şi pedanterie, fiindcă epitetul la care mă refer şi în jurul căruia s-a construit demersul meu analitic înseamnă, în cel mai strict sens savant, „cei ce practică (rituri de) nemurire".

Din punctul de vedere al autorilor greci, apoi şi romani, geţii erau unul dintre nenumăratele neamuri „barbare" de la hotarul oikumenei. Pentru un cititor modern lipsit de exerciţiul constant al textelor antice, cuvîntul ***barbar*** poate comporta o conotaţie cu mult mai peiorativă, aproape ofensatoare, pe care uzanţa greacă a termenului nu o implică în realitate decît în cazuri excepţionale. Cum bine se ştie – chiar dacă, din cauza sensului modern, se uită prea adesea –, ***barbaros*** este un termen la origine onomatopeic, denotînd faptul că, deşi e vorba de o fiinţă umană, felul de a vorbi al acestor oameni este ininteligibil, asemenea ciripitului păsărilor, în speţă al rîndunelelor. Tot aşa cum, în slavonă, străinul este numit cu un cuvînt care înseamnă de fapt „mutul", limba greacă a reţinut pentru a-i desemna colectiv pe toţi cei care nu vorbesc greceşte acest termen anume născocit, în contrast cu adjectivul ***xenos***, care îl desemnează pe cel străin de locutor, dar care se poate înţelege cu acesta, fiindcă ei vorbesc în esenţă aceeaşi limbă; în raport cu orice comunitate de limbă greacă, orice necunoscut care vorbeşte în oricare dintre dialectele Greciei este un ***xenos***, iar toţi negrecii sînt ***barbaroi***. Aceste definiri concentrice denotă distanţe specifice, grade specifice de derogare de la modul de viaţă şi de exprimare prin limbaj al comunităţilor arhaice care percep, pe măsura contactelor cu lumea exterioară, existenţa unei multitudini de triburi, neamuri, popoare sau imperii diferite de lumea greacă. Pe măsură ce diversele comunităţi ale Greciei dobîndesc percepţia tot mai clară a propriei lor identităţi comune în calitate de eleni, ***hoi hellenes***, ele îşi asumă această identitate în contrast cu Ceilalţi, pe care îi numesc ***barbaroi***.

Ca orice definiţie identitară, definirea elenităţii se produce constant prin opoziţii complementare şi prin contrast. Un pasaj celebru din *Istoriile* lui Herodot pretinde că egiptenii fac totul invers decît grecii: bărbaţii ţes şi femeile tîrguiesc la piaţă, bărbaţii urinează pe vine, iar femeile în picioare şi tot aşa. De altfel, Herodot este cel mai important constructor al identităţii elene în secolul al V-lea, cînd, confruntaţi cu Imperiul Ahemenid, grecii îşi asumă pentru prima oară în mod explicit o identitate nu atît etnică, cît mai ales politică şi culturală distinctă şi comună. Cel mai important, dar departe de a fi singurul, de vreme ce, în acelaşi timp, teatrul atic participă masiv la această operaţie identitară, punînd în scenă excesele, fie tragice, fie caraghioase, care îi definesc pe barbari în contrast cu cumpătarea, echilibrul şi dreapta măsură ale unei elenităţi exemplare.

În acest dispozitiv imaginar, vecinii barbari ai grecilor devin personificări ale unor variate moduri de a fi diferit faţă de greci. Tracii, de pildă, sînt mai degrabă paradigme ale unei alterităţi proxime, aparent apropiată, dacă nu chiar asemănătoare cu firea greacă, dar care sfîrşesc adesea prin a trăda, îndărătul unei duplicităţi proverbiale, absenţa caracterelor care îi definesc pe greci, la limită chiar ostilitatea ascunsă faţă de aceste elemente definitorii. Dimpotrivă, sciţii devin, o dată cu istoriile vehiculate de logografi şi de Herodot, figura exemplară a Celuilalt: nomazi

în comparaţie cu o Grecie a agricultorilor sedentari, străini de navigaţie în comparaţie cu corăbierii Eladei, de o cruzime fără limite care încalcă toate legile nescrise ale cetăţilor greceşti; sciţii – a căror unică virtute este aceea de a-l fi înfrînt pe Dareios într-un război altminteri decît toate războaiele cunoscute, un adevărat contrarăzboi cîştigat în goana calului de un adversar invizibil, insesizabil şi tocmai de aceea invincibil, arhetip al tuturor gherilelor din istoria lumii – sciţii, aşadar, incarnează cea mai pură alteritate.

Situaţi la hotarul de nord al Traciei, geţii se pot integra fie în paradigma alterităţii proxime, ca ultimă etapă a acesteia, fie în cea a alterităţii distante. Ţinutul lor poate fi ultimul popas înainte de pustietăţile glaciale ale Septentrionului sau trecătoarea spre ţinutul miraculos şi ferice al Hyperboreilor ori spre palida Insulă a lui Ahile. Se pot număra printre – sau în proximitatea – neamurilor prea pure care se hrănesc doar cu lapte şi miere, la fel cum pot fi, pentru alţi autori, o variantă mai puţin îndepărtată în spaţiu a sîngeroşilor locuitori din stepa pontică. Adesea ei sînt şi una, şi alta, războinici cruzi şi *cei mai drepţi dintre traci*, pioşi în exces şi nepăsători faţă de moarte, dar şi beţivi, muieratici şi mincinoşi.

Toate aceste stereotipuri ale imaginarului antic despre Celălalt fac parte din fondul aperceptiv şi din vulgata comună despre geţi. Fiecare dintre autorii antici care îi menţionează cu mai puţine sau mai multe amănunte se poate limita la a o retransmite ca atare sau o poate îmbogăţi, corecta sau nuanţa, în funcţie de scopul şi metoda propriei sale opere, dar nu are cum să o ignore, fiindcă această vulgată face parte dintre mecanismele fondatoare ale definirii propriei identităţi şi din cultura sa generală, este implicită în poveştile cu care a crescut, în poemele epice cu ajutorul cărora a învăţat să citească, în dramele pe care le vede la teatru, ca şi în opera înaintaşilor pe care îi continuă sau îi critică. Pe temeiul acestor concepte moştenite din generaţie în generaţie, fiecare autor utilizează exemplul getic – nu foarte des, fiindcă acest exemplu nu e la îndemîna oricui, el presupunînd un anume grad de erudiţie specializată sau măcar de curiozitate antropologică, departe de a fi generală într-o cultură autoreferenţială cum e prin excelenţă cultura greacă – în concordanţă cu proiectul de ansamblu al operei sale. Cu doar două excepţii – opusculul lui Dion din Prusa, intitulat *ta Getika*, şi jurnalul de campanie al lui Criton, medicul lui Traian, purtînd acelaşi nume –, aceste opere au o cu totul altă finalitate decît aceea de a-şi informa cititorii cu privire la geţi. Aceştia apar doar incidental, ca unul dintre posibilele exemple susţinînd o teorie mai generală despre civilizaţiile barbare, sau conjunctural, fiindcă s-a întîmplat să se confrunte cu protagoniştii reali ai istoriei – perşii lui Herodot, Filip Macedoneanul sau fiul acestuia, Alexandru, Caesar sau Augustus –, în istoriile şi biografiile marilor personaje ale lumii greco-romane, sau Pitagora în literatura etico-filozofică şi aşa mai departe.

Obişnuinţa de a citi numai colecţii de pasaje şi fragmente care extrag, din miile de pagini păstrate pînă azi ale unei literaturi de caracter istorico-etnografic încă mult mai abundente la origine, acele menţiuni anume referitoare la geţi induce prea adesea o supraevaluare a locului şi importanţei pe care le-ar fi avut, în conştiinţa culturală şi antropologică a lumii greceşti, apoi greco-romane, acest subiect, geţii, care reprezintă

de fapt un actor cu totul secundar şi intermitent al istoriei umanităţii, aşa cum este ea văzută de la Atena, Alexandria sau Roma.

În acelaşi sens acţionează şi prejudecata după care literatura antică ar putea fi citită şi înţeleasă spontan de orice cititor modern. În cel mai bun caz, această lectură naivă aplică textelor antice grilele de lectură cele mai generale cu putinţă, cîntărindu-le gradul de verosimil sau de obiectivitate în afara oricăror cunoştinţe referitoare la noţiunile antice de verosimil, de adevăr istoric sau de cauzalitate. De cele mai multe ori însă, cititorul naiv la care mă refer aici nici măcar nu are conştiinţa faptului că există o pluralitate a universurilor de discurs, fiecare cu regulile proprii, şi că orice lectură a unui text, oricare ar fi acesta, presupune aplicarea unor grile de decodare specifice. El citeşte în *Istoriile* lui Herodot că geţii erau cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci sau află de la Platon că Socrate a învăţat de la un tămăduitor trac un descîntec contra durerilor de cap şi preia aceste notaţii antice în sensul lor cel mai literal cu putinţă, considerînd – probabil cu deplină, dar copilăroasă onestitate – că ele spun exact ceea ce spun, şi anume că geţii erau viteji şi drepţi la modul absolut şi că aveau o medicină foarte dezvoltată, vestită în întreaga lume antică.

Am scris această carte împotriva unei lecturi literale şi fragmentate a izvoarelor antice, cu convingerea, susţinută de mai bine de patru decenii de frecventare critică a celor mai diverse texte, de la Homer la anunţurile de la „Mica publicitate", că nu există text inocent. Urzeala de cuvinte care ajunge pînă la noi nu este niciodată un produs monolitic, pe care să-l putem recepta în nuda lui literalitate. Această urzeală poartă în cuvintele care au mai fost folosite înainte straturi succesive de semnificaţii mai mult sau mai puţin convergente, imagini şi moduri de a gîndi şi de a spune care impun o lectură atentă la toate contextele şi codurile posibile ale mesajului unic şi irepetabil cu care ne confruntăm. Dacă adăugăm şi faptul că nici receptarea fiecăruia dintre noi nu e mai inocentă şi că, citind azi un text, recitim totodată nenumăratele texte pe care le-am citit, care ne-au fost citite, povestite sau transmise vreodată în trecut, vom admite mai lesne premisa acestei cărţi, chiar dacă una sau alta dintre concluziile ei nu par neapărat acceptabile.

Notă tehnică:

Toţi termenii greceşti şi latineşti din text sînt culeşi cu ***litere italice grase***. Citatele din texte antice sau moderne sînt culese cu *italice*. Transliterarea cuvintelor în greaca veche a respectat cît mai mult posibil fonetismul originar, drept care am adoptat următoarele convenţii:

θ – th
φ – ph
γγ – ng
ου – ou
υ – u.

Abrevieri

a. Autori antici

A. *Eu.*	–	Eschil, *Eumenidele*
A. *Pr.*	–	Eschil, *Prometeu înlănțuit*
A. *Supp.*	–	Eschil, *Rugătoarele*
Ael. Arist. *Or.*	–	Aelius Aristides, *Discursuri*
Aelian. *De nat. animal.*	–	Ailianos, *Despre natura animalelor*
Aelian. *VH*	–	Ailianos, *Istorii pestrițe*
Aen. Gaza	–	Aeneas din Gaza
Alc.	–	Alkaios
Amm. Marc.	–	Ammianus Marcellinus
Andokid.	–	Andokides
Anonym. *Peripl. PE*	–	*Periplul anonim al Pontului Euxin*
AR	–	Apollonios din Rodos, *Argonautice*
Ap. *H.m.*	–	Apollonios, *Istoria minunăților*
App. *BC*	–	Appian, *Războaiele civile*
App. *Illyr.*	–	Appian, *Războaiele illyrice*
App. *Parth.*	–	Appian, *Războaiele cu parții*
App. *Pun.*	–	Appian, *Războaiele punice*
App. *Rom.*	–	Appian, *Istoria romană*
Apuleius, *Apolog.*	–	Apuleius, *Apologia*
Ar. *Ach*	–	Aristofan, *Acharnienii*
Ar. *Au.*	–	Aristofan, *Păsările*
Ar. *Nu.*	–	Aristofan, *Norii*
Ar. *Pl.*	–	Aristofan, *Ploutos*
Ar. *Ran.*	–	Aristofan, *Broaștele*
Arist. *Ath.*	–	Aristotel, *Constituția atenian*ă
Arist. *EN*	–	Aristotel, *Etica nicomachică*
Arist. *GA*	–	Aristotel, *Despre generația animalelor*
Arist. *HA*	–	Aristotel, *Istoria animalelor*
Arist. *Rh.*	–	Aristotel, *Retorica*
Arnobius, *Adu. nationes*	–	Arnobius, *Contra neamurilor*

Arr. *Anab.* – Arrian, *Anabasis*
Arr. *Meta Alex.* – Arrian, *Fapte petrecute după sfîrşitul lui Alexandru*
Arr. *Peripl. PE* – Arrian, *Periplul Pontului Euxin*
Arr. *Takt.* – Arrian, *Tratat de tactică*
Athen. – Athenaios, *Deipnosofiştii*
Auien. *Descr. Orbis* – Avienus, *Descrierea lumii*
Aur. Vict. *Caes.* – Aurelius Victor, *Cezarii*
Basilius Caes. *Encom.* – Basilius din Caesareea, *Encomium*
Basilius Caes. *Ep.* – Basilius din Caesareea, *Epistule*
Caes. *BG* – Caesar, *Războiul cu gallii*
Callimach. *Hymn. Delos* – Callimach, *Imnul Delian*
Cassiod. *Var.* – Cassiodor, *Scrieri diverse* (*Variae*)
Chrysip. *De Incorrupt. mundi* – Chrysippos Stoicul, *Despre incoruptibilitatea universului*
Cic. *Att.* – Cicero, *Scrisori către Atticus*
Cic. *De nat. deor.* – Cicero, *Despre natura zeilor*
Clem. *Paed.* – Clemens din Alexandria, *Pedagogice*
Clem. *Strom.* – Clemens din Alexandria, *Covoarele*
Crit. – Criton
Damasc. *In Phaed.* – Damascius, *Comentariu la dialogul* Phaidon *al lui Platon*
DC – Dio Cassius Cocceianus
Dem. – Demostene
Democr. – Democrit
Dexipp. – Dexippos
DH – Dionysios din Halicarnas
Diod. – Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*
Dion. *Or.* – Dion din Prusa, *Discursuri*
Dion. Perieget. – Dionysios Periegetul
DL – Diogenes Laertios, *Viețile filozofilor*
EM – *Etymologicum Magnum*
Eur. *Andr.* – Euripide, *Andromaca*
Eur. *Hec.* – Euripide, *Hecuba*
Eur. *HF* – Euripide, *Heracles Furios*
Eur. *Hipp.* – Euripide, *Hippolytos*
Eur. *IT* – Euripide, *Ifigenia în Taurida*
Euseb. *Ad Const.* – Eusebios, *Către Constantin*
Euseb. *Hist. Eccl.* – Eusebios, *Istoria Ecclesiastică*
Euseb. *Praep.* – Eusebios, *Praeparatio Evangelica*
Euseb. *VC* – Eusebios, *Viața lui Constantin cel Mare*
Eust. *Comm. ad Dion. Per.* – Eustathius, *Comentarii la periplul lui Dionysios Periegetul*
Eust. *Comm. ad Il.* – Eustathius, *Comentarii la* Iliada
Eust. *Comm. ad Od.* – Eustathius, *Comentarii la* Odiseea
Eutrop. *Breu.* – Eutropius, *Breviar*
Frontin. *Strateg.* – Frontinus, *Stratageme*
Galen. – Galenus
Greg. Nys. – Gregorios din Nysa

Harpokr. – Harpokration, *Lexicon*
Hdt. – Herodot, *Istorii*
Heraclit. – Heraclit din Efes
Hes. *Op.* – Hesiod, *Munci şi Zile*
Hes. *Sc.* – Hesiod, *Scutul*
Hes. *Th.* – Hesiod, *Theogonia*
Himerius, *Orat.* – Himerius, *Discursuri*
Hom. Hymn. Cer. – *Imnul homeric pentru Demetra*
Hom. Hymn. Dionys. – *Imnul homeric pentru Dionysos*
Hor. *Od.* – Horatiu, *Ode*
Hor. *Sat.* – Horatiu, *Satire*
Hsch. – Hesychios, *Lexicon*
Hygin. *Astr.* – Hyginus, *Astronomia*
Hygin. *Fab.* – Hyginus, *Fabule*
Iambl. *Vita Pyth.* – Iamblichos, *Viaţa pitagoreică*
Il. – *Iliada*
Ioan. Chrys. *Fragm. in Prouerb.* – Ioan Chrysostomul (Gură de Aur), *Fragmente din comentariul la Cartea Proverbelor*
Ioan. Lyd. *De mag.* – Ioannes Lydul, *Despre magistraturi*
Ioan. Lyd. *De mensibus* – Ioannes Lydul, *Despre luni*
Iord. *Get.* – Iordanes, *Geticele*
Ioseph. *Ant. Iud.* – Flavius Iosephus, *Antichităţi iudaice*
Ioseph. *BJ* – Flavius Iosephus, *Războiul iudaic*
Ioseph. *C. Apion.* – Flavius Iosephus, *Contra lui Apion*
Isidor Sev. *Etym.* – Isidor din Sevilla, *Etimologii*
Isocr. *Busiris* – Isocrates, *Busiris*
Isocr. *Paneg.* – Isocrates, *Panegiricul*
Iul. *Caes.* – Împăratul Iulian, *Dialogurile Caesarilor*
Iust. – Iustinus
Lucan. *Phars.* – Lucan, *Pharsalia*
Luk. *Alex.* – Lucian din Samosata, *Alexandru din Abonoteichos*
Luk. *Anacharsis* – Lucian din Samosata, *Anacharsis*
Luk. *Bis accusatus* – Lucian din Samosata, *De două ori acuzat*
Luk. *De luctu* – Lucian din Samosata, *Despre doliu*
Luk. *Deorum Concilium* – Lucian din Samosata, *Zeii la sfat*
Luk. *De parasit.* – Lucian din Samosata, *Parazitul*
Luk. *De sacrif.* – Lucian din Samosata, *Despre sacrificii*
Luk. *De Saltat.* – Lucian din Samosata, *Despre dans*
Luk. *Iuppiter trag.* – Lucian din Samosata, *Zeus tragedian*
Luk. *Pseudologista* – Lucian din Samosata, *Despre falsul filozof*
Luk. *Quomodo hist.* – Lucian din Samosata, *Cum trebuie să se scrie istoria*
Luk. *Scyth.* – Lucian din Samosata, *Scitul sau proxenul*
Luk. *Toxaris* – Lucian din Samosata, *Toxaris*
Luk. *VH* – Lucian din Samosata, *Despre istoriile adevărate*

Lycophr. – Lycophron, *Alexandra*
Lys. *Epitaph.* – Lysias, *Discursul funebru*
Marm. Par. – Marmura din Paros (*Marmor Parium*)
Maxim. Tyr. – Maxim din Tyr
Mela – Pomponius Mela, *Chorographia*
Menandr. – Menandru
Nic. Dam. – Nicolaos din Damasc
Nonn. – Nonnos din Panopolis
Od. – *Odiseea*
Origen. *In Cels.* – Origenes, *Contra lui Celsus*
Oros. – Orosius
Ouid. *AAm.* – Ovidiu, *Arta iubirii*
Ouid. *Ex Pont.* – Ovidiu, *Epistole din Pontul Euxin*
Ouid. *Fasti* – Ovidiu, *Fasti*
Ouid. *Met.* – Ovidiu, *Metamorfoze*
Ouid. *Trist.* – Ovidiu, *Tristele*
Par. Rohde – *Parodoxographus Vaticanus* ed. E. Rohde
Paus. – Pausanias, *Descrierea Greciei*
Petr. Patr. *Exc. de leg.* – Petrus Patricius, *Excerptele despre ambasade*
Phil. Iud. – Philon din Alexandria
Philochor. – Philochoros din Atena
Philostorg. *Hist. Eccl.* – Philostorgios, *Istoria Ecclesiastică*
Philostr. *Heroic.* – Philostratos, *Eroicele*
Philostr. *VS* – Philostratos, *Vieţile sofiştilor*
Phot. *Bibl.* – Photios, *Biblioteca*
Pi. *N.* – Pindar, *Ode Nemeene*
Pi. *O.* – Pindar, *Ode Olimpice*
Pi. *P.* – Pindar, *Ode Pythice*
Pl. *Alc.* – Platon, *Alcibiades*
Pl. *Charm.* – Platon, *Charmides*
Pl. *Euthyd.* – Platon, *Euthydemos*
Pl. *Grg.* – Platon, *Gorgias*
Pl. *Leg.* – Platon, *Legile*
Pl. *Meno.* – Platon, *Menon*
Pl. *Mnx.* – Platon, *Menexenos*
Pl. *Phaid.* – Platon, *Phaidon*
Pl. *Phaidr.* – Platon, *Phaidros*
Pl. *Prot.* – Platon, *Protagoras*
Pl. *Resp.* – Platon, *Republica*
Pl. *Smp.* – Platon, *Banchetul*
Pl. *Theiait.* – Platon, *Theiatetos*
Plato Com. – Platon comediograful
Plin. *NH* – Plinius cel Bătrîn, *Istoria Naturală*
Plin. *Paneg.* – Plinius cel Tînăr, *Panegiricul lui Traian*
Plut. *Alex.* – Plutarh, *Viaţa lui Alexandru*

Plut. *Ant.* – Plutarh, *Viaţa lui Marcus Antonius*
Plut. *Apophtegm. Bas., Lysimachos* – Plutarh, *Vorbe memorabile ale regilor, Lisimah*
Plut. *Caes.* – Plutarh, *Viaţa lui Iulius Caesar*
Plut. *Cim.* – Plutarh, *Viaţa lui Cimon*
Plut. *De facie orb. Lun.* – Plutarh, *Despre înfăţişarea lunii*
Plut. *Dem.* – Plutarh, *Viaţa lui Demostene*
Plut. *Lyc.* – Plutarh, *Viaţa lui Licurg*
Plut. *Pomp.* – Plutarh, *Viaţa lui Pompei*
Polyain. *Strat.* – Polyainos, *Stratageme*
Polyb. – Polibiu, *Istorii*
Porph. *De Abst.* – Porphyrios din Gaza, *Despre abstinenţă*
Porph. *VP* – Porphyrios din Gaza, *Viaţa lui Pitagora*
Poseid. – Poseidonios din Apameea (Rodos)
QS – Quintus din Smyrna
Roman. Melod. *Hymn.* – Roman Melodul, *Imnuri*
Ruf. *Onom.* 51 – Rufus, *Despre nume*
S. *OT* – Sofocle, *Oedip Rege*
Schol. – scholii
Seleukos Alex. – Seleucos din Alexandria
Sen. *Ep.* – Seneca, *Scrisori*
Sen. *Hercules OEtaeus* – Seneca, *Hercule pe muntele OEta*
Serv. *Verg. G.* – Servius, *Comentariu la* Georgicele *lui Vergilius*
SHA – *Scriptores Historiae Augustae*
Skylax – Scylax din Caryanda
Solin. – Solinus
Stat. *Theb.* – Statius, *Thebaida*
Steph. Byz. – Stephanos din Bizanţ
Stob. *Flor.* – Stobaios, *Antologie*
Stob. *Paed.* – Stobaios, *Pedagogia*
Strab. – Strabon, *Geografia*
Suda – *Lexiconul Suda*
Suet. *Aug.* – Suetonius, *Viaţa lui Augustus*
Suet. *Caes.* – Suetonius, *Viaţa lui Caesar*
Suet. *Dom.* – Suetonius, *Viaţa lui Domitian*
Suet. *Vesp.* – Suetonius, *Viaţa lui Vespasian*
Tac. *Agric.* – Tacit, *Agricola*
Tac. *Ann.* – Tacit, *Anale*
Tac. *Hist.* – Tacit, *Istorii*
Tertullian, *Adu. Iudaeos* – Tertullian, *Contra iudeilor*
Th. – Tucidide, *Istoria Războiului peloponesiac*
Themist. – Themistios
Theogn. – Teognis din Megara
Theophr. *De Pietate* – Teofrast, *Despre pitetate*

Theopomp.	–	Teopomp
TL	–	Titus Liuius, *De la fondarea Romei*
Val.	–	Valerius Maximus
Verg. *Aen.*	–	Vergilius, *Eneida*
Verg. *Geo.*	–	Vergilius, *Georgice*
Vita Aesop.	–	*Viaţa lui Esop*
Vita Arati	–	*Viaţa lui Aratos*
Vitruv.	–	Vitruvius, *Tratatul de arhitectură*
X. *Anab.*	–	Xenofon, *Anabasis*
X. *Hieron*	–	Xenofon, *Hieron*
X. *Lak.*	–	Xenofon, *Statul spartan*
X. *Mem.*	–	Xenofon, *Memorabile*
Xiph.	–	Xiphilinos
[Apollod.]	–	pseudo-Apollodoros, *Biblioteca*
[Arist.] *Mir.*	–	pseudo-Aristotel, *Minunăţii*
[Dem.] *C. Aristog.*	–	pseudo-Demostene, *Contra lui Aristogiton*
[Dem.] *C. Neair.*	–	pseudo-Demostene, *Contra Neairei*
[Hippocrat.] *Hier.*	–	pseudo-Hippocrate, *Despre maladia sacră*
[Kesarion]	–	pseudo-Kesarion
[Pl.] *Amat.*	–	pseudo-Platon, *Amatores*
[Scymn.]	–	pseudo-Skymnos

b. Titluri de reviste, corpora, volume

AAnt.Hung.	–	*Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*
AIStCl Cluj	–	*Anuarul Institutului de Studii Clasice din Cluj*
AJA	–	*American Journal of Archaeology*
AJP	–	*American Journal of Philology*
Am. Rev. of Anthropology	–	*American Review of Anthropology*
Anc. Phil.	–	*Ancient Philosophy*
Ann.Ep.	–	*Année Epigraphique*
Arch. de Philos.	–	*Archives de Philosophie*
ASNP	–	*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*
AUB-ist.	–	*Analele Universităţii din Bucureşti*, seria Istorie
Buletin CICSA	–	*Buletinul Centrului de Istorie Comparată a Societăţilor Antice*, Facultatea de istorie – Bucureşti
Bull. Soc. Nationale des Antiquaires	–	*Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*
CIL	–	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
ClPh.	–	*Classical Philology*
CQ	–	*Classical Quarterly*
D-K	–	Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. 6, revăzută de Wilhelm Krantz, Berlin, 1951

Edelstein-Kidd	–	L. Edelstein şi I.G. Kidd, *Posidonius*, I. *The Fragments*, II. *The Commentary*, Cambridge, Mass., New York, New Rochelle, Sydney, 1988-1989
Epic. Gr. Fragm.	–	*Epicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Kinkel, Teubner, Leipzig, 1877
FgrHist	–	*Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, Berlin – Leyda, 1923-1958
FHG	–	*Fragmenta Historicorum Graecarum*, ed. C. Müller
Fasti Ostienses	–	*Fasti Ostienses*, ed. L. Vidman, Praga, 1982
Fontes I	–	Vladimir Iliescu, Radu Hîncu, Gheorghe Ştefan (ed.), *Izvoare privind istoria României* I, Bucureşti, 1964
Fontes II	–	Haralambie Mihăiescu, Gheorghe Ştefan, Radu Hîncu, Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu (ed.), *Fontes Historiae Daco-Romanae* II, Bucureşti, 1970
GGM	–	*Geographi Graeci Minores*
Harv. Th. R.	–	*Harvard Theological Review*
How-Wells	–	Walter Wybergh How şi Joseph Wells, *A Commentary on Herodotus*, with introduction and appendixes, Oxford, 1912
IG	–	*Inscriptiones Graecae*
IGB	–	*Inscriptiones Grecae in Bulgaria repertae*, ed. G. Mihailov, Sofia
ILS	–	*Inscriptiones Latinae Selectae*, ed. H. Dessau, Leipzig
IOSPE	–	*Inscriptiones Orae Septentrionalis antiquae Ponti Euxini*, ed. V. Latîşev
IR I	–	Mircea Petrescu Dîmboviţa, Alexandru Suceveanu (ed.), *Istoria Românilor* I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate*, Bucureşti, 2001
ISM	–	*Inscriptiones Scythiae Minoris*, ed. D.M. Pippidi – A. Avram
JRS	–	*Journal of Roman Studies*
LSJ	–	Lidell Scott Jones, *Greek Lexicon*
MGH	–	*Monumenta Germaniae Historicae*
Nauck^2	–	A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Bruno Snell
PdP	–	*La Parola del Passato*
PL	–	*Patrologia Latina*, ed. Migne
P. Oxy.	–	*The Oxyrhinchus Papyri*
PMG	–	*Poetae Melici Graeci*, ed. D.L. Page, Oxford, 1962
RE	–	*Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaften*
Rev. B. Phil. Hist.	–	*Revue belge de philologie et d'histoire*
RG	–	*Res Gestae Diui Augusti*
Rh. Mus.	–	*Rheinisches Museum*
RHR	–	*Revue de l'Histoire des Religions*
RIFC	–	*Rivista di pubblica istruzione di filologia classica*
SCIV	–	*Studii şi Cercetări de Istorie Veche*

Scr. Eccl. Gr.	– *Scriptores Ecclesiastici Graeci*
SStor.	– *Studi Storici*
StCl	– *Studii Clasice*
TAPA	– *Transactions of the American Philological Association*
TGF Radt	– *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Stephan Radt
Univ. Calif. Publ. in Class. Philol.	– *University of California Publications in Classical Philology*
Zeitschrift Neutestament. Wiss.	– *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*
ZPE	– *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

I

Nemurirea regelui Charnabon

1. Un antierou sofoclean

Primul autor antic din opera căruia s-a păstrat menţiunea numelui geţilor este Sofocle ; un fragment din tragedia azi pierdută *Triptolemos*, citat de gramaticul Herodian într-un tratat despre cazul genitiv, sună astfel : ***kai Charnabontos, hos Geton archei ta nun***, *şi Charnabon, care domneşte acum peste geţi*[1]. Menţionarea poporului lui Charnabon – chiar dacă etnonimul ***Getai*** este o conjectură, ce-i drept unanim acceptată, a lui Karl Ottfried Müller[2] – se bucură, ca orice primă ştire, de o notă în orice tratat, nu însă de mai mult de atît, regele geţilor fiind considerat un personaj cu totul secundar al dramei.

Numele propriu ***Charnabon*** poate fi considerat autentic : Detschew[3] propune un sens derivat din i-e ****char-*** sau ****chari-***, *forţă*, cu sensul de *căpetenie războinică*, ceea ce ar putea însemna că e vorba mai degrabă de un titlu regal decît de un nume de persoană. Oricum, nume comun sau nume propriu, e foarte probabil un nume tracic autentic.

Mai departe nu putem merge decît pe urmele ipotetice ale tragediei pierdute a lui Sofocle. Intitulată *Triptolemos*, tragedia îl avea ca protagonist pe eroul atic căruia Demetra îi încredinţase taina grîului cultivat, menită să-i elibereze pe muritori de condiţia lor sălbatică originară şi să-i ducă la limanul civilizaţiei prin

1. S. F 604 *TGF* Radt (547 Nauck[2], ed. Snell). – Într-o formă preliminară, capitolul acesta a fost publicat, sub titlul „L'immortalité du roi Charnabon", în *Faţetele istoriei. Existenţe, Identităţi, Dinamici. Omagiu acad. Ştefan Ştefănescu*, Bucureşti, 2000, pp. 395-406 ; o versiune mai amplă urmează să apară sub titlul *Les rois thraces dans l'épopée et dans la tragédie*, Actes de la Conférence de Nauplion, 2002 (sub tipar).
2. Karl Ottfried Müller, *Prolegomena zum einer wissenschaftliche Mythologie*, Göttingen, 1853, p. 201 ; lecţiunea mss. aici e lipsită de sens, ***hoti ton hos ge***, *cf.* Radt *ad loc.*
3. Dimiter Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*[2], Viena, 1974, p. 534.

răspîndirea agriculturii, iniţiere ce avea corespondenţe în misteriile celebrate la Eleusis[1]. Misionar al zeiţei, Triptolemos călătoreşte în întreaga lume cunoscută: alte cîteva fragmente ale aceleiaşi tragedii descriu episoade ale itinerarului eroului şi locuri unde acesta a răspîndit darurile Demetrei[2], iar Strabon îl critică pe Sofocle pentru că, spre deosebire de Homer, nu respectă ordinea geografică reală cînd îl face pe eroul Triptolemos să evoce ţinuturile pe care le-a străbătut pentru a-i iniţia pe oameni în tainele cultivării grînelor[3]. Intriga propriu-zisă a tragediei nu este însă cunoscută direct şi explicit din nici o sursă antică.

Încă din 1886, W. Schönenfeld[4] observa totuşi că numele regelui Charnabon mai apărea o dată în izvoare, şi anume în *Astronomicele* lui Hyginus, care istorisea că, odinioară, constelaţia ***Ophiouchos*** – sau, în latineşte, ***Anguitenens*** – fusese un rege al geţilor pe nume Charnabon, duşman al lui Triptolemos. Iată traducerea textului lui Hyginus: ***Ophiuchus**, numit de autorii noştri[5] Purtătorul de şarpe, se află deasupra zodiei Scorpionului, ţinînd în mîini un şarpe care îl înlănţuie în jurul brîului. După cei mai mulţi, el se numeşte Charnabon şi era regele geţilor care locuiesc în Tracia. El domnea în vremea în care, pentru prima dată, seminţele grînelor au fost dăruite muritorilor. Căci Ceres, fericindu-i cu darurile sale pe oameni, l-a urcat într-un car tras de balauri pe Triptolemos, căruia îi fusese doică (şi despre care se spune că ar fi fost cel dintîi care a folosit roata), şi i-a poruncit să străbată toate ţinuturile locuite de neamurile omeneşti împărţind seminţe, pentru a le îngădui, lor şi urmaşilor lor, să se despartă mai lesne de viaţa sălbatică. Ajuns la regele geţilor pe care l-am pomenit mai sus, a fost mai întîi primit după toate legile ospitalităţii. Apoi însă, atras într-o cursă, nu ca un binefăcător venit de departe, ci ca un duşman dintre cei mai răi, el, care se pregătea să prelungească viaţa celorlalţi, a fost cît pe-aci s-o piardă pe a lui.*

---

1. Despre Triptolemos vorbesc numeroase texte antice: vezi Ouid. *Fast.* 4.559 ff.; Ouid. *Tristia* 3.8 (9) 1 ff.; Paus. 1.14.2-4, 8.38.7; Hygin. *Fab.* 147; Hygin. *Astr.* 2.14; Serv. *Verg. G.* 1.19, 163; Lactantius Placidus *Comm. Stat. Theb.* ii.382; *Scriptores rerum mythicarum Latini*, ed. Bode, i. pp. 3, 107; *Mythogr. Vat.* I, 8 şi II, 97.
2. Hygin. *Fab.* 147.5; *cf.* Radt p. 446 *ad loc.*
3. Strab. 1.2.20.
4. Werner Schönenfeld, *De lexicographis antiquis qui rerum ordini secuti sunt quaestiones precursoriae* (Diss. Bonn), Hanovra, 1886, p. 118. – Ipoteza lui Schönenfeld e menţionată, dar nu acceptată, de autorii mai recenţi. Într-o scrisoare adresată lui Bruno Snell şi citată de Stephan Radt, Max Treu formula ipoteza conform căreia subiectul dramei *Triptolemos* ar fi rezumat de o anecdotă a lui Lucian (*Somn.* 15). Vezi şi Cecil M. Bowra, *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, pp. 116-117. *TGF* Radt, *ad loc.*, pp. 449-450, citează pasajul din Hyginus despre Charnabon, însă nu e convins de pertinenţa acestuia ca rezumat al dramei lui Sofocle.
5. Adică de autorii de tratate de astronomie, dintre care Hyginus îl va cita ceva mai jos pe Hegesianax.

Căci, la porunca lui Charnabon, unul din dragonii lui Triptolemos a fost omorît, pentru a-l împiedica pe acesta, care intrase la bănuială, să se salveze cu ajutorul carului. Ceres i-a venit însă în ajutor, redînd tînărului erou carul său cu un alt dragon, şi i-a sortit regelui o pedeapsă ieşită din comun pentru planurile sale criminale. După spusele lui Hegesianax, zeiţa l-a reprezentat pe cer pe Charnabon ţinînd în mîini dragonul şi arătîndu-se ca victimă a acestuia, aşa încît oamenii să nu uite această pildă. Viaţa lui fusese atît de plină de cruzime, încît şi-a dat sieşi o moarte plină de bucurie[1].

Aşa cum este ea narată de Hyginus, pe urmele lui Hegesianax, povestea regelui Charnabon are, fără îndoială, ritmul unei tragedii: un erou venit de departe, cu un atelaj fabulos, într-un ţinut necunoscut – unde întîlneşte, probabil, mai întîi un localnic, pe care îl întreabă unde se află şi care îi răspunde *ai ajuns în ţara Geţilor, asupra căreia acum domneşte regele Charnabon* – devine oaspete al regelui, care însă îi pune gînd rău în ascuns, aşa încît oaspetele ajunge în primejdie de moarte, dar e salvat de apariţia miraculoasă a Demetrei (Ceres), ***dea ex machina***, care îl pedepseşte pe antieroul Charnabon, şi astfel călătoria iniţiatică a lui Triptolemos poate continua, spre binele omenirii. Toate ingredientele clasice ale peripeţiei tragice sînt prezente în acest rezumat.

Pe de altă parte, este greu de crezut că acelaşi nume straniu ar fi putut apărea în asociere cu isprăvile eroului Triptolemos în două naraţiuni diferite – şi chiar că această asociere ar fi supravieţuit în tradiţia greacă dacă nu era transmisă printr-un text cu autoritatea celui al lui Sofocle. Nu văd, aşadar, obiecţii majore care să elimine ipoteza potrivit căreia istoria lui Charnabon pedepsit de Demetra ar

1. Hygin. *Astr.* 2.14.1, André le Beuffle (ed.), Coll. des Universités de France, Paris, 1983. Iată textul latin: ***Ophiuchus. Qui apud nostros scriptores Anguitenens est dictus, supra Scorpionem constitutus, tenens manibus anguem medium corpus eius inplicantem. Hunc complures Carnabonta nomine dixerunt Getarum, qui sunt in Thracia, regem fuisse: qui eodem tempore rerum est potitus quo primum semina frugum mortalibus tradita esse existimantur. Ceres enim cum sua beneficia largiretur hominibus, Triptolemum, cuius ipsa fuerat nutrix, in curru draconum conlocatum (qui primus omnium una rota dicitur usus, ne cursu moraretur) iussit omnium nationum agros circumeuntem semina partiri, quo facilius ipsi posterisque eorum a fero uictu segregarentur. Qui cum peruenisset ad eum quem supra diximus, Getarum regem, ab eo primus hospitaliter acceptus; [deinde] non ut beneficus aduena et innocens, sed ut crudelissimus hostis insidiis captus, aliorum paratus producere, suam paene perdidit uitam. carnabontis enim iussu cum draco unus eorum esset interfectus, ne cum Triptolemus sensisset insidias parari, curru praesidium sibi constituere speraret, Ceres eo uenisse et erepto adulescenti currum, dracone altero subiecto, reddidisse, regem pro caepto maleficio poena non mediocri adfecisse. Hegesianax enim dicit Cererem memoriae hominum causa ita Carnabonta sideribus figurasse manibus tenentem draconem ut interficere existimetur. Qui ita uixerat acerbe, ut iucundissimam sibi conscisceret mortem.***

reprezenta ţesătura narativă a dramei *Triptolemos*, cu toate componentele ei – conflict, răsturnare, ***dea ex machina*** şi finalul punînd în scenă moartea tragică şi exemplară a regelui get.

Hyginus Astronomul, spre deosebire de omonimul său din epoca Antoninilor, autor al *Fabulelor*, adică al rezumatelor de drame celebre care ni s-au transmis sub acest titlu, nu pare a fi creditat cu o prea mare familiaritate cu tragediile lui Sofocle. Hegesianax, în schimb, este un istoric, astronom şi mitograf cu o vastă cultură[1]. El este nu numai un important personaj politic în relaţiile dintre Roma şi Regatul Seleucid la începutul secolului al II-lea î.Hr.[2], ci şi un enciclopedist, autor, pe lîngă două savante opere lexicografice, al unei opere de istorie romanţată despre originile şi soarta cetăţii Troia, pentru redactarea căreia nu putea evita versiunile de multă vreme celebre ale miturilor eroice, aşa cum erau ele selectate şi folosite de autorii de tragedii. Opera sa astronomică, *Fenomenele*, citată adesea alături de scrierile lui Aratos şi Hermippos[3], cele două glorii ale astronomiei elenistice, conţinea nenumărate poveşti despre metamorfoze astrale şi alte mituri referitoare la constelaţii. Or, în acest context, nu e deloc neverosimil ca Hegesianax să fi folosit aceste cunoştinţe şi pentru a explica, pe urmele lui Sofocle, metamorfoza prin care regele get Charnabon fusese prefăcut de zeiţa Demetra în constelaţia Ophiuchos.

Constelaţia apare pînă azi în hărţile celeste fie sub acest nume, fie sub cel latin de ***Serpentarius*** – ambele însemnînd *cel care ţine şarpele* – şi este o aglomerare de nouă aştri strălucitori, mai vizibili vara în emisfera nordică. Cea mai completă descriere antică a poziţiei acestei constelaţii este aceea pe care o redă Vitruvius în cartea a IX-a a tratatului său *De architectura*[4]: *Deasupra Săgetătorului, a Scorpionului şi a Balanţei, se află Şarpele, atingînd Cununa cu coada. Alături, Ophiuchos apucă şarpele pe la mijloc cu mîinile, şi cu piciorul stîng calcă de-a dreptul pe partea din faţă a Scorpionului. La mică distanţă de capul lui Ophiuchos se află capul aşa-numitului îngenuncheat. Creştetele capetelor lor sînt cel mai uşor de observat, fiindcă stelele care le compun nu sînt nicidecum palide.*

---

1. Stählin, *RE* s.v. *Hegesianax* 1, col. 2602-2604; Jacoby, *ibidem*, col. 2604-2606.
2. Deoarece marea majoritate a datelor menţionate pe parcursul lucrării aparţin erei păgîne, vom semnala în continuare în mod special doar datele erei creştine sau pe cele care ar putea da naştere la confuzii.
3. *Cf.* Hygin. *Astr.* 2.6, 2.14 cit., 2.29; Plut. *De facie orb. Lun.* 2, 920 E3 – 921 B, *cf. Vita Arati* I, Westermann, p. 55.
4. Vitruvius, *De architectura* 9, 4, [4]: ***Inde Sagittarii, Scorpionis, Librae insuper serpens summo rostro coronam tangit. Eum medium Ophiuchos in manibus tenet serpentem, laevo pede calcans mediam frontem scorpionis. A parte Ophiuchi capitis non longe positum est caput eius, qui dicitur nisus in genibus. Eorum autem faciliores sunt capitum vertices ad cognoscendum, quod non obscuris stellis sunt conformati.***

Într-adevăr, steaua din vîrful constelaţiei Ophiuchos, ***alpha Ophiuchi*** sau, după numele ei arab, *Rhas Alhague*, este una dintre cele mai luminoase stele din această zonă a cerului. ***Serpentarius*** mai e numit şi al 13-lea semn zodiacal, fiindcă e vizibil, cum scrie şi Vitruvius, în proximitatea a patru constelaţii din cele 12 zodiacale şi fiindcă soarele trece, în primele zile ale lunii decembrie, prin spaţiul celest al acestei constelaţii. De aceea, probabil că Ophiuchos şi tradiţiile mitologice legate de aceşti aştri erau consemnate încă de cele mai vechi observaţii cu caracter astronomic[1]. Majoritatea mitografilor antici pun constelaţia Ophiuchos în legătură cu Asclepios, a cărui metamorfoză astrală, drept pedeapsă pentru încercarea de a învia morţii, ne este relatată de o importantă tradiţie literară[2]. Identificarea constelaţiei Ophiuchos cu regele Charnabon pedepsit de Demetra nu apare, după ştiinţa mea, decît în textul citat din Hyginus, care trimite la Hegesianax. Dacă opţiunea acestui savant mitograf şi astronom pentru o versiune insolită a poveştii despre constelaţia Ophiuchos era susţinută de referirea la tragedia lui Sofocle, ea putea foarte bine răspunde atît curiozităţii faţă de o poveste inedită, cît şi dorinţei de a proba erudiţia literară a autorului.

Iconografia vaselor atice cu subiecte din legenda lui Triptolemos reprezintă adesea scena plecării acestuia în călătoria sa civilizatoare, cu un car la care sînt înhămaţi doi fioroşi balauri[3]. Chiar dacă în aceste scene, atît cît ne sînt ele cunoscute azi, nu e figurat nici un adversar al eroului de la Eleusis, prezenţa emfatică a celor doi dragoni pe vase care pot fi datate încă din secolul al VI-lea dovedeşte că vehiculul miraculos tras de balauri era deja, la o dată sensibil anterioară celei a creării trilogiei lui Sofocle, un element central al legendei la Atena; nu putem şti însă dacă decorul tracic al peripeţiei provine din această tradiţie sau este invenţia dramaturgului.

Ambele ipoteze sînt posibile: dacă presupunem că legenda reprezentată de ceramişti vorbea despre călătoria lui Triptolemos spre nord, în ţinuturile tracice, ea ar putea fi eventual pusă în legătură cu politica pisistratidă în sudul Traciei sau, mai aproape, cu prezenţa persană în aceste ţinuturi şi, eventual, rezistenţa geţilor la expansiune, care va provoca şi inserţia ***logos***-ului getic în *Istoriile* lui Herodot[4]. Dacă este o invenţie a lui Sofocle, grefată poate pe o tradiţie anterioară care povestea despre carul lui Triptolemos, amintind sau nu despre un itinerar

1. Cele mai vechi reprezentări figurate ale zodiacului aşa cum este el cunoscut astăzi provin din manuscrise medievale, vezi *Encyclopaedia Britannica*, s.v. *Zodiac*, dar constelaţiile care îl formează sînt înregistrate cel mai tîrziu în operele astronomico-astrologice din epoca elenistică.
2. Pi. *P.* 3.6; Ouid. *Fast.* 6.759; [Apollod.] 3.10.3, 3.10.8; Hygin. *Astr.* 2.14; Hygin. *Fab.*14, 173, 224; Paus. 1.23.4, 2.10.3, 2.29.1, 4.3.2.
3. Corpus complet studiat de Gerda Schwartz, *Triptolemos*, München, 1986.
4. Hdt. 4.93-96; vezi *infra*, pp. 70-126.

septentrional al eroului, rămîne de văzut de ce ar fi privilegiat (la limită chiar inventat) poetul, la data la care îşi compunea trilogia, un episod nord-tracic al călătoriei lui Triptolemos.

Data şi contextul istoric în care apare menţiunea lui Sofocle despre geţi sînt oricum semnificative. Plinius cel Bătrîn, care citează un vers din traducerea latină a dramei lui Sofocle pentru a dovedi vechimea culturii grînelor în Italia, precizează că piesa a fost reprezentată la Atena *cu 145 de ani înaintea morţii lui Alexandru cel Mare*[1], adică fie în 468, fie în primăvara următoare, a anului 467. Cum ştim că în 467, anul arhontatului lui Theagenides, participanţii la concursul de tragedie au fost Eschil, Pratinos şi Polyphrasmon, şi că Eschil a obţinut atunci premiul I pentru trilogia tebană[2], nu ne rămîne decît să acceptăm anul 468 ca dată pentru *Triptolemos*. Mă grăbesc să adaug că identificarea trilogiei din care face parte această dramă cu prima reprezentaţie a lui Sofocle – propusă cel dintîi de Lessing[3] – a fost respinsă de marile autorităţi ale domeniului, în frunte cu Wilamowitz[4], dar criteriile invocate împotriva datării timpurii a dramei *Triptolemos* ţin exclusiv de ipotezele cu privire la mult disputatele dată şi paternitate ale trilogiei *Prometeu*, unde apare acelaşi procedeu literar al descrierii oikumenei din zbor în înaltul cerului, şi nu au cum contrazice, de fapt, precizarea strict cronologică pe care o datorăm lui Plinius, pe care – *pace* Wilamowitz – nu văd cum am putea-o corecta cu argumente stilistice.

Or, în legătură cu drama de debut a lui Sofocle, Plutarh istoriseşte o întîmplare deosebită: anume că, aflat ca din întîmplare la teatru cu prilejul debutului unui tînăr poet necunoscut pe nume Sofocle, Cimon, pe atunci în culmea gloriei ca strateg comandant al flotei ateniene şi artizan al forţei maritime a cetăţii în primul deceniu de după războiul cu perşii, ar fi uzat de autoritatea sa pentru ca juriul să acorde locul I în concurs tînărului debutant, şi nu lui Eschil, marele poet deja consacrat la acea dată[5].

Veridicitatea de detaliu a acestei anecdote nu are cum fi măsurată. Dar tema generală, aceea a afilierii tînărului Sofocle la cercul intelectual şi artistic care i-a servit lui Cimon drept suport propagandistic în strălucita lui carieră politică nu are de ce să fie negată (ca şi adversitatea dintre acest cerc al cimonienilor şi Eschil, legat de altă facţiune politică ateniană, ca să nu mai pomenim concurenţa acerbă

1. S. F 600 Radt (542 N) = Plin. *NH* 18.65.
2. Vezi didascalia, Hans Joachim Mette, *Urkunden dramatischen Aufführungen in Griechenland*, Berlin – New York, 1977, I, col. 4.60 II A1.
3. Gotthold Ephraïm Lessing, *Laokoon* I, Berlin, 1766, p. 296, n. 1.
4. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, *Aischylos. Interpretationen*, Berlin, 1914, p. 156 n. 2.
5. Plut. *Cim.* 8.13-25.

dintre cei doi poeţi – unul în culmea gloriei, celălalt pe cale de afirmare[1]). Or, din această perspectivă „cimoniană", situarea acţiunii dramatice a trilogiei *Triptolemos* la hotarul septentrional al lumii cunoscute de greci devine imediat semnificativă.

Într-adevăr, politica tracică a lui Pisistrate şi a succesorilor săi îi avusese drept actori principali pe reprezentanţii neamului Filaizilor, adică tocmai al lui Cimon, ai cărui înaintaşi, de la Miltiade cel Bătrîn şi Cimon Coalemos la Miltiade, tatăl lui Cimon şi biruitorul de la Maraton, întemeiaseră cetăţi şi dobîndiseră pămînturi în Tracia balcanică. Miltiade, ne spune Herodot, se căsătorise cu Hegesipyle, fiica regelui trac Oloros[2], iar în generaţia lui Cimon, nu doar Cimon însuşi, ci şi Oloros – părintele viitorului istoric Tucidide –, care poartă numele trac al bunicului lui matern, ca şi Melesias – tatăl celuilalt Tucidide, acela care va fi principalul adversar politic al lui Pericle în 446 – păstrează legături constante cu sudul Traciei, unde deţineau proprietăţi importante. Aici, în zona muntelui Pangaion, bogată în aur, îşi va petrece de altfel istoricul Tucidide anii de exil.

Reprezentant al acestei ilustre familii, Cimon este, în primul deceniu după încheierea Războaielor Medice, iniţiatorul unei strategii menite să extindă posesiunile ateniene în ţinuturile tracice, importantă mai ales pentru a controla drumul spre şi dinspre Pontul Euxin – adică, înainte de toate, drumul grîului, resursă vitală pentru Atena. Campaniile tracice ale lui Cimon ating gloria în 476-475, o dată cu asediul Eion-ului şi cucerirea acestui important centru de la vărsarea Strymon-ului. Învins, satrapul persan Boges refuză să se retragă, alegînd rezistenţa disperată şi sinuciderea. În relatarea lui Herodot, Boges a regizat acest act final cu o violenţă extrem de spectaculoasă: *Cînd n-a mai rămas nimic de mîncat în cetate, el a pus să se ridice un rug uriaş, a tăiat gîtul tuturor copiilor săi, al soţiei, concubinelor şi tuturor slujitorilor, apoi, de pe metereze, a aruncat în Strymon toate avuţiile care mai erau în oraş, după care s-a aruncat el însuşi în flăcări*[3].

Acest context imediat poate justifica opţiunea lui Sofocle pentru un episod balcanic al periplului lui Triptolemos. Se adaugă acestui considerent şi faptul că, tocmai în anii de glorie ai lui Cimon, marele sanctuar al Demetrei de la Eleusis,

1. Pentru cercul cultural cimonian, vezi Pierre Amandry, „Sur les épigrammes de Marathon", în *THEORIA, Festschrift für Karl Schuchardt*, Baden-Baden, 1960, pp. 4-13; Pierre Vidal-Naquet, „O enigmă la Delphi", în *Vînătorul Negru. Forme de gîndire şi forme de societate în lumea greacă* (Paris, 1981) (trad. rom., Bucureşti, 1985, pp. 451-484); Zoe Petre, „Eschil, Salamina şi *Epigramele de la Marathon*", în *Cetatea greacă, între real şi imaginar*, Bucureşti, 2000, pp. 204-219.
2. Hdt. 6.39.2. Pentru descendenţa atenianã a lui Oloros, vezi Luigi Piccirilli (ed.), *Storie dello storico Tucidide*, Genova, 1985, pp. 82-85.
3. Hdt. 7.107.1-2, *cf.* Th. I, 98; Diod. 11.60.2; Plut. *Cim.* 7.2; Paus. 8.9; Polyain. *Strat.* 7.24.

grav afectat în timpul celui de-al doilea război medic, face obiectul unei prime reconstrucţii – nu atît de impresionantă precum cea din vremea marilor lucrări ale epocii lui Pericle, dar atestînd cu certitudine un interes major faţă de ceremoniile iniţiatice închinate Demetrei în epoca hegemoniei lui Cimon[1].

Cimon avea aşadar toate datele pentru a fi eroizat ca un nou Triptolemos, care poartă flacăra civilizaţiei într-o lume pînă atunci barbară, pe care o preface, datorită darului Demetrei, într-un grînar roditor. Relatările despre spectaculoasa şi trufaşa sinucidere a satrapului puteau stimula un dramatism aparte al acestei confruntări. Dar de ce anume să fi ales Sofocle un rege al geţilor pentru a trata în cheie tragică această poveste?

Decorul generic al unei Tracii imaginare şi vag localizate apărea în tragedie mult mai frecvent decît putem percepe azi, în lumina dramelor care au supravieţuit drasticei selecţii din epoca romană, fiindcă docţii alcătuitori ai antologiei parvenite pînă la noi au preferat sistematic dramele în decor grec. Dintre cele pierdute însă, un număr relativ important puneau în scenă confruntarea dintre diferiţi eroi ai Eladei şi protagonişti barbari ai alterităţii şi ai refuzului normelor de civilizaţie greacă, al pietăţii şi divinităţilor Greciei; printre aceştia, regi sau femei trace apar mult mai adesea decît putem citi azi în textul tragediilor care au supravieţuit dezastrului literaturii antice[2].

Eroul emblematic al acestui spaţiu generic al Traciei este, încă din *Iliada*, regele Lykourgos, omul-lup pe care îl evocă cu teamă Diomedes înaintea duelului său cu Glaukos din cîntul al şaselea al epopeii[3]. Într-un acces turbat de furie, regele-lup ucigaş, ***androphonos***, hăituieşte prin văi şi munţi cortegiul lui Dionysos, pe care nu vrea să-l recunoască drept zeu, *vrînd să se lupte chiar cu toţi zeii cerului strălucitor*, şi sfîrşeşte orbit de fulgerul lui Zeus şi urît de toţi Olimpienii. *Lukourgeia* lui Eschil punea în scenă acest violent refuz al cultului dionisiac din partea regelui trac, încheiat la fel de tragic ca şi nesocotirea darurilor Demetrei în povestea lui Charnabon, în vreme ce *Bassaridele* aceluiaşi Eschil aveau drept subiect sfîrşitul dramatic al cîntăreţului trac prin excelenţă, Orfeu, sfîşiat din exces de patimă erotică de femeile trace.

---

1. Hdt. 9.13-14 (distrugere de către armata lui Xerxes), *cf. IG* I² 314; George Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, pp. 84-107; T. Leslie Shear Jr., „The Demolished Temple at Eleusis", în *Studies in Athenian Architecture, Sculpture and Topography presented to Homer Thompson*, American School of Classical Studies in Athens (ed.), Princeton, NJ, 1982, pp. 128-140.
2. Vezi Friedrich Hiller von Gärtringen, *De Graecorum fabulis ad Thracos pertinentibus quaestiones criticae*, Berlin, 1886; mai recent, Helen H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven, 1961; Edith Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition Through Tragedy*, Oxford – New York, 1989.
3. *Il.* 6.130-140.

Sofocle însuşi va reveni de mai multe ori în această lume violentă şi ambiguă a Traciei imaginare. Drama *Tereus* strămută deliberat, din Daulia, ţinut al Focidei, situat în Grecia centrală, tocmai în Tracia, legenda prinţesei Philomela, fiica regelui atic Pandion, care i-o dăduse de soţie regelui Tereus al tracilor *iubitori de cai*, ***philippoi***, şi închinători ai zeului Soare, Helios[1]. Philomela va sfîrşi prefăcută în privighetoare ca pedeapsă pentru răzbunarea cumplită cu care răspunsese violenţei cvasiincestuoase a soţului ei, regele Tereus, cel care îi violase sora şi apoi, pentru a nu fi dat în vileag, îi tăiase limba nefericitei Procne. Cu o broderie meşteşugită, aceasta izbuteşte totuşi să-i comunice Philomelei crima lui Tereus, şi cele două surori îl ucid pe Itys, fiul lui Tereus şi al Philomelei, şi-i dau tatălui să mănînce carnea propriului copil. Drept pedeapsă, toţi protagoniştii sinistrei poveşti sînt prefăcuţi în păsări.

Pe de altă parte, este probabil că Sofocle închinase, cîndva în lunga sa carieră poetică, o trilogie regelui Telephos, unul dintre eroii secundari ai ciclului troian. Legenda lui Telephos, aşa cum este ea narată de mulţi autori antici[2], localizează peripeţiile din copilărie ale acestui fiu al lui Heracles în Arcadia, de unde ar fi ajuns apoi în Troada, la curtea regelui Teukraniei, care îl adoptă şi-l lasă moştenitor al regatului. Ca vecin al lui Priam, el ajunge să fie amestecat în războiul dintre ahei şi troieni, fiind rănit de Ahile cu lancea miraculoasă pe care Peleus, tatăl lui Ahile, o primise odinioară ca dar de nuntă de la centaurul Chiron. Episodul cel mai cunoscut al legendei lui Telephos este legat tocmai de rana lui, de nevindecat altfel decît de către lancea care o provocase. Prin suplicaţie (sau, în alte versiuni, luîndu-l ostatic pe Oreste copil), Telephos îl convinge pe Ahile să-l vindece. În generaţia următoare, Eurypylos, fiul şi moştenitorul său, ajunge să lupte de partea troienilor şi moare ucis de fiul lui Ahile, Neoptolemos.

Nu ştim ce fel de erou era Telephos al lui Sofocle: poate era un uriaş asemenea părintelui său Heracles, poate că moştenea şi forţa greu controlabilă a eroului, aşa cum apare acesta în *Trachinienele*. Dacă însă acceptăm că o scholie la Iuvenal povesteşte pe scurt subiectul trilogiei lui Sofocle[3], putem presupune că, drept recunoştinţă pentru că Ahile l-a vindecat după ce îl rănise, Telephos făgăduieşte că nici el, nici urmaşii lui nu vor purta vreodată război contra aheilor. Acest jurămînt e respectat şi de fiul său Eurypylos, care refuză toate solicitările

1. S. F 582 Radt (523 N); din drama *Tereus* s-au păstrat doar fragmente, F 581-595 Radt, dar subiectul este mai bine cunoscut datorită tradiţiei ulterioare: Tzetz. în Hes. *Op*. 566, Gaisford, *Poetae Minori graeci* 3, Oxford, 1820, n. 277; *cf.* Ar. *Au*. 93-96 şi Schol. *ad* v. 100; *P. Oxy*. 3013, Parsons (ed.), *The Oxyrhinchus Papyri* 12, Londra, 1974. E foarte probabil că Tucidide polemizează cu localizarea în Tracia a poveştii de către Sofocle, Th. 2.29.3, vezi *infra*, pp. 171-172, 191.
2. *Od*. 11.518; Strab. 12.8.2-4, 13.1.7, 1.69; Diod. 1.4.33, 4.33.1-2.
3. *Schol. Iuuen*. 6.665, p. 118.12 Wiesner, vezi Radt, *loc. cit.*

lui Priam de a se alătura troienilor, dar, asemenea lui Amphiaraos din tradiţia preluată de Eschil în *Cei Şapte împotriva Tebei*, este silit pînă la urmă să intre în război prin darurile scumpe şi înrobitoare cu care Priam îi corupe soţia, şi astfel, piere ucis de Neoptolemos, cum spunea încă *Odiseea*: *Şi ce viteaz era Telephidul Eurypylos, doborît cu bronzul, şi mulţi tovarăşi în jurul lui,/ Ceteieni, căzuţi din pricina unor daruri femeieşti*[1].

Un fragment din ***threnos***-ul care încheia probabil drama lui Sofocle *Eurypylos* jeleşte moartea eroului ucis cu aceeaşi armă magică, lancea lui Chiron, care îl rănise cîndva pe Telephos, pentru ca apoi, cu mîna lui Neoptolemos, fiul lui Ahile, să-l ucidă pe fiul lui Telephos[2]. Această încărcătură simbolică a obiectelor, şi mai ales a armelor, este o trăsătură tipică pentru construcţia dramatică a tragediilor lui Sofocle: Aias se sinucide cu sabia primită în dar de la un erou troian în mijlocul luptei, Oedip îşi scoate ochii cu broşa Iocastei, Heracles arde de veninul Hidrei din Lerna, a cărei ucidere fusese cea mai mare binefacere dintre toate cele pe care le înfăptuise, aşa încît moartea lui Eurypylos are toate datele pentru a aparţine tradiţiei sofocleene.

Or, fragmentul în care corul jeleşte moartea eroului spune că linţoliul lui Eurypylos a fost ţesut de femeile de la Dunăre, ***Istrianidai***[3]. Apariţia ţinutului de la Dunăre în *Telepheia* e greu de explicat ca atare, dar poate deveni interesantă în momentul în care coroborăm acest amănunt insolit cu faptul că din acelaşi ciclu al lui Telephos făcea parte o tragedie intitulată *Mysienii*[4]. Putem presupune, în acest context, că versiunea lui Sofocle a legendei lui Telephos îl socotea pe acesta, precum şi pe fiul său regi ai Mysienilor, şi nu ai Teukraniei – dar nu ai Mysiei vecine cu Troia, ci ai Moesiei balcanice, în apropierea Dunării.

N-aş fi cutezat să avansez această ipoteză dacă n-aş fi regăsit aceeaşi singulară translaţie a poveştii lui Telephos în *Geticele* lui Iordanes, care o atribuie explicit *Geticelor* lui Dion din Prusa: *Dio – istoricul şi cercetătorul deosebit de harnic, care a dat operei sale titlul* Getica *– acel Dio anume îl aminteşte, după un răstimp foarte lung, pe regele numit Telephus... Strămoşii numeau regatul acestuia (*al lui Telephos*) Moesia, acea provincie care are la răsărit gurile fluviului Danubius, la sud Macedonia, la apus Istria şi la nord Dunărea*[5]. Afirmaţia Chrysostomului sună destul de ferm chiar şi în rezumatul lui Iordanes, aşa încît putem bănui că fie Dion, fie sursa acestuia, invoca o autoritate greu de contestat în favoarea

1. *Od.* 11.521.
2. S. F 210 Radt, v. 24-26. – Fragmentul 210 provine dintr-un papirus de la Oxyrhinchos, *P. Oxy.* 1175 + 2081 (b).
3. S. F 210 Radt, v. 67-68.
4. Este posibil ca acesta să fi fost chiar adevăratul titlu al dramei lui Eurypylos sau subtitlul ei. Pentru complicata ţesătură de ipoteze referitoare la *Telepheia*, vezi Stephan Radt (*Argumentum*), în *Teleph.*, *TGF* 4, p. 434, *cf. ibidem* 196 (în *Eurypylum*).
5. Iord. *Get.* 59; vezi *infra*, pp. 328-330.

acestei singulare localizări a istoriei lui Telephos. Nu văd de ce am exclude presupunerea că plasarea regatului lui Telephos în Moesia balcanică ar fi provenit la origine de la Sofocle, cîtă vreme toate tragediile clasice care aduc în scenă personaje epice de origine tracă nu afirmă că vreunul dintre aceste personaje – fie Polymestor, fie Rhesos – ar veni din altă Tracie decît cea balcanică.

Ipoteza pe care o formulez aici nu se poate sprijini pe alte considerente decît cele enunţate deja, şi anume pe conjuncţia dintre titlul dramei lui Sofocle, menţiunea linţoliului ţesut de femeile de la Istru şi afirmaţia lui Dion Chrysostomul. O sugestie indirectă în acelaşi sens ar putea totuşi veni dinspre insistenţa cu care discută Strabon localizarea regatului lui Telephos. Strabon îl califică de două ori pe Telephos drept *rege al Mysienilor*, dar insistă să citeze textul din *Odiseea*, de a cărei lipsă de precizie geografică este nemulţumit, îi critică apoi pe *gramaticii care aruncă în discuţie povestioare, mutharia, mai degrabă pentru a-şi dovedi inventivitatea decît pentru a rezolva o problemă*, şi ţine să povestească el însuşi legenda lui Telephos în versiunea lui Euripide, care ar fi dovedit că eroul fusese salvat şi adoptat de Teuthras, regele Mysiei şi Teuthraniei, de la vărsarea fluviului Caicos, în Asia Mică[1]. Or, toată această insistenţă pare să indice existenţa unei dispute cu privire la localizarea regatului lui Telephos. Cunoscînd pasiunea cu care Euripide polemiza cu predecesorii săi în jurul diferitelor variante ale miturilor ce le serviseră drept scenariu al tragediilor, am putea bănui că tragedia *Telephos*, a celui mai tînăr dintre marii dramaturgi ai Atenei clasice, îl contrazicea pe Sofocle, restabilind Mysia şi Teuthrania vecine cu Troada ca localizare a regatului lui Telephos.

Oricum, povestea regelui Telephos a provocat nu numai ingeniul – poate şi nervul polemic – al lui Euripide, ci şi imaginaţia multor altor poeţi: Eschil, Iophon şi Agathon, chiar şi Ennius, precum şi alţi cîţiva tragici minori pun în scenă episoade din biografia legendară a acestui fiu al lui Heracles şi al prinţesei arcadiene Auge[2]: fie fuga dramatică a mamei care, în disperarea exilului, îşi pierde copilul, pe care îl regăseşte mulţi ani mai tîrziu, fie faimosul episod al rănii de nevindecat. Nu ştim însă ca vreunul dintre aceşti poeţi să fi localizat la Dunăre regatul lui Telephos, pe care şi mitografii ulteriori îl consideră rege al unui ţinut învecinat cu Troia. E imposibil de precizat de ce anume ar fi preferat Sofocle să-l situeze pe Telephos undeva în apropierea Istrului: poate din cauza vecinătăţii acestui ţinut cu Insula Albă, unde bîntuia duhul lui Ahile, poate dintr-un alt motiv pe care nu avem cum să-l intuim – fapt este că există şanse ca Sofocle să fi strămutat nu numai aventurile lui Tereus din Daulia în Tracia, ci şi pe cele ale lui Telephos din Asia Mică în Moesia balcanică.

1. Strab. 13.1.69.
2. A. F 238-242; Eur. F 696-672; Iophon 22 F 2c; Agathon 39 F 4; Cleopohon 77 F 11; Moschon 97 F 2; Ennius 280 sqq. Jocelyn (ed.); Dinolochos fr. 6 Kaibel, Rhinton fr. 11 Kaibel.

În drama *Rhesos* – poate, totuşi, datorată lui Euripide, chiar dacă paternitatea acestui text continuă să fie mult disputată –, ca şi în *Hekabe*, dramă aparţinînd cu certitudine acestui autor, în care apar ecouri numeroase ale poveştii lui Lykourgos, lumea tracică este locul predilect al trădării şi al cupidităţii criminale. Elementele de localizare din textul tragediilor sau al posterităţii acestora nu impun în nici un fel acestor prinţi traci o identitate microasiatică specifică, ba chiar dimpotrivă, aşa încît ei rămîn paradigme ale unei Tracii imaginare, în acelaşi timp vecină cu lumea cetăţilor şi violent ostilă legilor sale. Din textul tragediei *Hekabe*, de pildă, reiese clar că, pentru Euripide, ca şi pentru contemporanii lui, o atare distincţie nu mai are nici o semnificaţie, tot aşa cum nu va avea nici pentru Ovidiu, care închină cartea a X-a a *Metamorfozelor* unei Tracii balcanice, ignorînd cu totul localizarea microasiatică a Traciei din epopee. Poetul latin evocă în acest ţinut de graniţă sinistrul altar închinat lui ***Zeus Xenios***, Zeus protectorul oaspeţilor străini, mereu însîngerat nu de jertfe animale, ci de sînge de om, căci desfrînatele Propoetide, „inventatoarele" prostituţiei, sacrifică aici – asemenea Taurilor pontici din povestea Ifigeniei – pe orice străin care le cere ospitalitatea[1].

Ne putem întreba chiar în ce măsură insistenţa cu care autorii antici localizează în aceste ţinuturi de graniţă repetate încălcări ale legilor sacre ale ospitalităţii, aşa cum erau ele enunţate şi apărate de ***Zeus Xenios***, Zeus ocrotitorul oaspeţilor străini, are o legătură cu numele Pontului, pe marginea căruia glosează autorii tîrzii, afirmînd că, la origine, Pontul fusese supranumit ***Axenos***, *duşmănos faţă de oaspeţi* (sau *de străini*), şi că abia ulterior, pentru a-l îmblînzi, navigatorii l-ar fi numit ***Euxeinos***, *binevoitor faţă de străini*[2].

În explorarea diferitelor ipostaze ale alterităţii, tragedia a utilizat – mai des decît putem percepe azi – modelul tracic ca paradigmă a unei stări tranzitorii şi dedublate, făcînd trecerea între civilizaţia care se confundă cu lumea cetăţilor (o lume a ordinii mereu primejduite de haos) şi pustietăţile prometeice de la poalele Caucazului, bîntuite doar de monştrii cosmogenezei. Eroii acestei lumi tracice cunosc legea greacă, dar o cunosc parcă doar pentru a o încălca mai bine: nu mimează oare Charnabon respectul pentru normele ospitalităţii, la fel cum regele trac Polymestor din drama lui Euripide *Hekabe* mima credinţa faţă de jurămîntul ce îl legase de Priam, plănuind în ascuns cum să-şi calce legămîntul? L-am putea eventual înscrie în acelaşi registru al cupidităţii şi al trădării, dacă nu pe Eurypylos, el însuşi victimă, şi nu făptaş, măcar pe soţia lui, Eryphile, care se lasă cumpărată de cingătoarea de aur a lui Priam şi îşi sileşte soţul să încalce jurămintele sacre. În măsura în care tragedia greacă poate fi înţeleasă ca o dezvăluire dramatică a fragilităţii normelor care fac din om o fiinţă politică, eroii

1. Ouid. *Met.* 10.220-243.
2. Pi. *P.* 4.204; Eur. *IT* 437; [Skymn.] 735; Ouid. *Trist.* 4.4.56, 5.10.13; Plin. *NH* 6.1 (1) 1.

princiari traci din tragedie incarnează duplicitatea, transgresiunea tainică şi deliberată, expresie a refuzului unei civilizaţii pe care ar fi putut-o adopta, dar pe care o resping cu o violentă înverşunare.

Lumea Traciei mitice pare aşadar să fi dobîndit o funcţie simbolică specifică în dramele despre refuzul civilizaţiei. Definită de acceptarea cultului grec – fie el al lui Zeus Xenios, al Demetrei protectoare a grînelor sau al lui Dionysos, zeul arborilor roditori şi mai ales al vinului[1] –, civilizaţia greacă este negată cu perfidie de regii traci ai tragediilor clasice. Deplasate într-o lume străină de cetăţile şi tradiţiile Greciei, dar totuşi îndeajuns de familiară pentru ca dramele care se petrec aici să nu-şi piardă semnificaţia, tragediile avînd drept decor Tracia sînt, asemenea tuturor dramelor care se petrec în ţinuturi barbare, experimente de risc maxim ale comportamentelor extreme. Specificitatea lor constă în faptul că aceste experienţe se petrec într-un spaţiu-trecătoare, unde aparenţa respectului pentru norma greacă coexistă cu o divergenţă profundă, ca o falie ascunsă, dar cu atît mai încărcată de sens pentru universul tragic[2], astfel încît tragedia dezvăluie pe această cale fragilitatea crustei de civilizaţie care ascunde pulsiunile violente şi discordia ameninţînd cetatea nu doar – nu atît – dinspre exterior, cît mai ales din acel ***Barbaricum*** interior ce stă la pîndă în însăşi natura umană, expusă mereu nemăsurii şi transgresiunii.

De ce optează însă Sofocle pentru această deplasare a aventurilor lui Triptolemos undeva spre nordul extrem al Traciei? Este totuşi, cum spuneam, un decor insolit, căci teritoriile getice nu apar în alte tragedii, fie ele păstrate integral sau fragmentar – cu eventuala excepţie a *Telepheiei*, datorată aceluiaşi Sofocle. E drept că un tînăr poet care debuta în concursurile de tragedie trebuia să fi căutat să-şi depăşească competitorii printr-o inventivitate aparte, dar nu cred, totuşi, că acest considerent putea, singur, să determine efortul, deloc neglijabil, de a-şi situa drama într-un ţinut cu care nici epopeea, nici tragediile care îl precedaseră nu-i obişnuiseră pe atenienii spectatori ai reprezentaţiei din 468. Tratarea mitologică a proiectelor lui Cimon din Tracia trebuia, de bună seamă, să se despartă suficient, în spaţiu şi timp, de acţiunea politică efectivă a fiului lui Miltiade, pentru ca paradigma să nu devină un scenariu de propagandă rudimentară. Sofocle va fi ales aşadar un decor tracic insolit, de la hotarul încă tainic pentru greci al Septentrionului, destul de apropiat de Tracia cunoscută atenienilor pentru ca aluzia la Cimon să fie lesne percepută, destul de departe totuşi de evenimentele

1. Marcello Massenzio, *Cultura e crisi permanente : la 'xenia' dionisiaca*, SMSR 40, 1969, pp. 27-113.
2. Zoe Petre, „Les Thraces dans les mythes grecs : entre le Même et l'Autre", *Cahiers roumains d'Études Littéraires*, 1987, 1, 4-11 ; *eadem*, „Les Thraces et leur fonction dans l'imaginaire grec", *Annales de l'Université de Bucarest*, Ser. Ist., 40, 1991, pp. 6-16 ; Froma I. Zeitlin, „Euripides' Hekabe and the somatics of Dionysiac drama", *Ramus* 20, 1991, 1, p. 56 şi *passim*.

contemporane pentru a se distanţa de cotidian, conferind, fără a deroga de la regulile genului tragic, o aură legendară acestei peripeţii care punea în scenă nu o campanie victorioasă, ci sensul simbolic al acesteia, conflictul tragic dintre eroul civilizator atic Triptolemos şi antieroul cu numele straniu de Charnabon.

Inversarea de semn pe care cultura cerealieră o suferă astfel – faptul că instituirea controlului politico-militar asupra grînarului din Nord devine o poveste despre eroul grec care împărtăşeşte tainele cultivării grînelor unei populaţii ignorante, rebele şi fruste – nu are nimic surprinzător, ci dimpotrivă: grînarul septentrional se încarcă de valori civilizatoare tocmai prin pătrunderea civilizaţiei greceşti într-un spaţiu al alterităţii, pe care, datorită Demetrei, îl anexează şi îl înscrie în coordonatele identităţii greceşti a „muritorilor mîncători de pîine". Cu multe veacuri după Sofocle, Solinus avea să scrie că *pe drept cuvînt înaintaşii au numit ţinuturile Moesiei „Hambarul zeiţei Ceres"*[1].

Erou civilizator prin excelenţă, Triptolemos se deosebeşte de alţi propagatori ai invenţiilor tehnice – Palamedes sau Nauplios, de exemplu – fiindcă tehnica pe care el o dezvăluie oamenilor, cultura grînelor sau, prin extensie, a tuturor roadelor pămîntului, este tocmai pragul care desparte natura de cultură şi umanitatea de animale. Omul datorează calitatea sa distinctă de ***zoon politikon*** lucrării pămîntului şi faptului că se hrăneşte cu roadele acestuia. Agricultura este temeiul indispensabil al vieţii în comunităţi bine rînduite de legi, adică în ***poleis***, şi îi deosebeşte pe sălbatici, ***agrioi***, de oamenii civilizaţi, ***dikaioi***[2].

În ţinutul regelui Charnabon, darurile Demetrei ar fi putut rodi, dar, din pricina refuzului nesocotit şi suicidar al eroului, aici cultura riscă să nu pătrundă niciodată. Primejdia la care astfel Charnabon s-a expus pe sine şi tot neamul său este aceea a regresiei în natură, în afara istoriei, adică în afara umanităţii. Un celebru oracol delfic le explica arcadienilor azani, locuitori ai ţinuturilor stîncoase şi sterpe ale Arcadiei – o zonă la fel de ambivalentă, între civilizaţie şi barbarie, ca şi „trecătoarea" tracică – ce neglijaseră cultul Demetrei Negre din Phigalia, urmările blestemate ale acestui refuz: *Arcadieni azani, mîncători de ghindă... sînteţi singurul neam care cunoaşte pentru a doua oară viaţa nomadă, sînteţi singurul neam care se întoarce la hrana sălbatică... Deo (Demetra) vă mîntuise de păstorit, dar, din mîncători de plăcinte şi legători de snopi, v-a prefăcut tot ea din nou în ciobani... Curînd vă va preface în fiinţe care se devorează între ele şi se îndoapă cu carnea propriilor lor copii*[3]. Recunoaştem lesne, în ordine inversată, treptele succesive care, în antropologia greacă, alcătuiau istoria umanizării omului: de la antropofagie, semnul prin excelenţă al animalităţii, prin intermediul vieţii de culegător al roadelor unei naturi încă nedomesticite – stadiul *mîncătorilor*

1. Solin. 21.3.
2. Paus. 1.14.2-3, *cf. Il.* 24.39-41, 22.345-350; 23.21.
3. Paus. 8.42.6-7.

de ghindă, vîrsta unei umanităţi primare şi arhaice[1] –, trecînd prin faza păstoritului, către adevărata civilizaţie a pămîntului cultivat, a *legătorilor de snopi*, care mănîncă aluatul copt la cuptor, principala marcă semantică a culturii. De altfel, prima iniţiere a arcadienilor în tainele vieţii civilizate i se datora, după tradiţie, lui Triptolemos, care a revelat tainele Demetrei regelui Arcas, părintele mitic al arcadienilor, fiul lui Zeus şi al ursoaicei Callisto – dar, aşa cum scrie Pausanias, neglijarea ulterioară a riturilor Demetrei a provocat regresia la sălbăticie de care vorbim.

Iniţierile datorate lui Triptolemos nu sînt mai nicăieri simple şi fericite. Fie au drept preţ o moarte tragică, aşa cum se întîmplă în Achaia, unde fiul regelui Eumelos, ***Antheias*** – *Înfloritul*, *Prinţul Florilor* –, încearcă peste noapte să are pămîntul cu un plug la care înjugase balaurii lui Triptolemos, dar e aruncat la pămînt de fantasticele fiare care îl ucid; fie sînt întîmpinate cu o duşmănie comparabilă cu cea a lui Charnabon, aşa cum se întîmplă în regatul Sciţiei, unde regele ***Lunkos***, *Linxul*, încearcă să-l omoare, dar ca şi în regatul getic, Demetra apare miraculos, îşi salvează solul şi-l preface pe sălbaticul rege scit în fiara numită linx sau rîs. Chiar şi acasă, în Atica, se spunea că regele Keleus voia să-l ucidă la întoarcerea din călătoria lui atît de plină de primejdii – însă, din nou, Demetra intervine, îl ucide pe Keleus şi-i dă puterea lui Triptolemos, care pune un nou nume cetăţii (Eleusis, după numele tatălui său Eleusios) şi instituie acolo riturile sacre ale Demetrei[2].

Pornind de la aceste peripeţii, se cuvine să facem două observaţii. Cea dintîi este aceea că, dacă în ţinuturile greceşti iniţierile lui Triptolemos provoacă drame mai degrabă din excesul de entuziasm pe care îl suscită, ca în cazul Prinţului Florilor din Achaia, în ţinuturile septentrionale, la geţii lui Charnabon sau la sciţii lui Lynkos, ostilitatea faţă de revelaţiile eroului este cea care declanşează drama. A doua observaţie este aceea că practicile cultivării grînelor sînt inseparabile de riturile iniţiatice ale Demetrei, aşa cum se celebrau ele de-a lungul întregii Antichităţi la Eleusis sau în alte sanctuare închinate zeiţei: încununarea călătoriei eroului e dată de instituirea misteriilor de la Eleusis, în vreme ce neglijarea riturilor Demetrei Negre din Phigalia duce, dimpotrivă, la decăderea arcadienilor în sălbăticie şi canibalism. Călătoria lui Triptolemos nu e menită doar să răspîndească o tehnică a cultivării cerealelor; ea este înainte de toate o călătorie iniţiatică, purtătoare a misteriilor închinate Demetrei. Nu e, poate, lipsit

1. Pierre Vidal-Naquet, „Valori religioase şi mitice ale pămîntului şi sacrificiului în *Odiseea*", în *op. cit.*, pp. 47-79; François Hartog, „Le passé révisité", în *Le temps de la réfléxion*, IV, 1983, p. 165; *idem*, *La mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, 1996.
2. Ouid. *Fast.* 4.508-521; *idem Met.* 650-653; [Apollod.] 1.5.2; Hygin. *Astr.* 2.14, 2.22; Hygin. *Fab.* 147; Nonn. 13.190; Paus. 1.14.2-3. Socrate îl numără pe Triptolemos, alături de regii cretani *Minos, Aiacos şi Rhadamantis şi de alţi eroi care au fost oameni foarte drepţi în timpul vieţii*, printre judecătorii din lumea cealaltă: Plat. *Apolog.* 41a.

de semnificaţie să amintesc faptul că, măcar de la jumătatea secolului al V-lea, circulă la Atena tradiţia după care însuşi Eumolpos, întemeietorul familiei sacerdotale a Eumolpizilor de la Eleusis, ar fi venit în Atica de undeva din Nord, din ţinutul fabulos al Hyperboreilor sau din Tracia, ca şi eroul legendar Orfeu – a cărui predicaţie era deja răspîndită la Atena în vremea Pisistratizilor[1].

Situat la hotarul dintre lumea *mîncătorilor de pîine* şi cea a nomazilor de stepă, undeva între excesul de virtute al *galactofagilor* lui Homer, mîncătorii de lapte, şi ***abioi, cei mai drepţi dintre oameni***[2], şi excesul de sălbăticie al androfagilor canibali, regatul getului Charnabon ezită mai mult decît s-ar cuveni între barbarie şi civilizaţie. Decorul în care evoluează antieroul Charnabon, regele get care refuză cu trufie iniţierile agrare ale Demetrei şi-şi înfruntă cu stranie bucurie moartea, se situează în spaţiul cvasiimaginar semnificînd chiar pragul dintre lumea cetăţilor bine rînduite şi inumanitatea ameninţătoare a pustietăţilor şi a naturii sălbatice. Destul de aproape de Atena pentru a fi explorată şi pentru a-i cunoaşte legile şi credinţele, prea departe însă pentru a şi le apropria de bună voie, această ţară de margine e adusă în orbita civilizaţiei doar prin violenţa zeiţei care îl pedepseşte exemplar pe regele rebel.

Cercetări recente referitoare la concepţiile religioase ale Greciei subliniază frecvenţa cu care limitele sistemului politico-religios propriu cetăţii se definesc prin punerea în scenă a unor antisisteme, proiectate fie într-un trecut primitiv, fie în spaţii aproape necunoscute, şi a căror caracteristică dominantă este aceea de a nega dramatic fundamentele civilizaţiei dezvoltate de cetate, anume *sacrificiul* legiuit de animale domestice consacrate zeilor Olimpieni, care defineşte relaţia dintre om, zeu şi animal, *agricultura*, care defineşte condiţia culturală a umanităţii, şi *căsătoria*, care opune unei promiscuităţi animalice buna rînduială a cetăţii. Aceste determinări sînt interdependente, în sensul că absenţa unuia dintre elemente antrenează degradarea celorlalte, şi aceasta devine regula de compunere a antimodelelor, al căror vehicul predilect este tragedia[3].

---

1. Despre „cînturile orfice" la Atena către sfîrşitul secolul al VI-lea vorbeşte anecdota despre Onomacritos, învinuit de Pisistrate că ar fi produs asemenea texte apocrife pe care le atribuia lui Orfeu, Hdt. 7.6; despre tema unui Eumolpos septentrional, vezi *e.g.* Strab. 10.3.17, *Orfeu, Musaios şi Thamyris sînt traci, ca şi numele lui Eumolpos*; pentru data timpurie a acestei tradiţii la Atena, vezi Fritz Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin – New York, 1974.
2. Poseid. F 277a Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.3.
3. Louis Gernet, „Dionysos et la religion dionysiaque" (1956), *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 63-89; Jean-Pierre Vernant, *Le mythe prométhéen chez Hésiode. Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, pp. 177-194; *idem*, „À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode", în Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant (ed.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, pp. 37-132; Marcel Detienne, *Grădinile lui Adonis* (1972) (trad. rom.,

Privilegiind ceea ce era sumbru şi primejdios în lumea de graniţă pe care o simbolizează, antieroul Charnabon incarnează partea cea rea a pragului septentrional care se învecinează cu cetăţile grecilor şi riscă, de aceea, să contamineze universul cetăţii de sălbăticie şi violenţă, născînd perfidia, trădarea, planurile sumbre, negarea legilor ospitalităţii şi chiar înfruntarea necugetată a zeilor. Ca orice străin care îşi ascunde alteritatea sub masca identităţii uzurpate, Charnabon este duplicitar şi cu atît mai primejdios cu cît ostilitatea lui definitorie e mai greu de surprins. Metamorfoza finală a regelui get asociază monştri şi aştri, asemenea Caucazului lui Prometeu, basculînd într-o lume a începuturilor, pustie şi inumană, pe măsura trufiei arogante cu care Charnabon negase fundamentele înseşi ale civilizaţiei.

2. Un ţinut-trecătoare

Adevărul e că, încă din epopee, ţinuturile tracice semnifică hotarul imaginar dintre lumea greacă a culturii, în centralitatea ei exemplară, şi lumea străină a fiinţelor cu înfăţişare umană, dar cu obiceiuri diferite, mai aproape de comportamentul natural al fiarei (sau al zeilor). În secolele IX-VIII, cînd se cristalizează tradiţia homerică parvenită pînă la noi, se constituie, coextensiv, o geografie mitică, topind fragmente de experienţă concretă, amintiri din trecut şi poveşti într-o reprezentare imaginară a lumii subsumată unui model concentric implicit, în care distanţa reală în spaţiu era interpretată ca semn al unei distanţe antropologice crescînde în raport cu propriul cadru familiar, la rîndul lui asumat ca paradigmă a umanităţii.

Mai clar spus, în centrul acestei geografii mitice se află reprezentarea universului propriu, definit prin distanţa corectă faţă de zei, ca şi faţă de plante şi animale: o lume a *muritorilor mîncători de pîine*, care, pierzînd cîndva, într-un îndepărtat trecut mitic, calitatea de comensali ai zeilor, trăiau despărţiţi de aceştia, trudind pentru hrana zilnică, aducînd jertfe şi supravieţuind din generaţie în generaţie doar prin fiii zămisliţi după buna rînduială a căsătoriei legiuite. Spre deosebire de animale, a căror carne o împart cu zeii doar prin ritualul sacrificiilor, sau de fiarele pe care le vînează, adesea pentru a le mînca, muritorii se supun legilor, nu se devorează între ei şi nu se împerechează la întîmplare; spre deosebire şi de animale, dar şi de zei, ei trudesc *brazda roditoare*, ***zeidoros aroura***, şi se hrănesc mai cu seamă cu roadele acesteia[1]. Spre deosebire de zei, definiţi înainte de toate ca *nemuritori*,

---

Bucureşti, 1996); *idem*, „Entre bêtes et dieux", *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6, 1972, pp. 231-246; *idem*, „Violentes «eugénies»", în Detienne - Vernant (ed.), *La cuisine du sacrifice...*, *op. cit.*, pp. 183-214; Froma I. Zeitlin, „Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter", *Arethusa* 15, 1-2, 1982, pp. 129-157.

1. Pentru această protoantropologie, vezi Vidal-Naquet, *op. cit.*; *idem*, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1990; Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*

oamenii au parte de suferinţă şi sînt supuşi fără cruţare morţii. Orice exces, orice dezechilibru într-o direcţie sau alta, orice refuz al limitelor condiţiei umane astfel definite este o transgresiune, ***hubris***, pentru care pedeapsa se abate inevitabil asupra făptaşului şi/sau asupra urmaşilor lui.

Această paradigmă a umanităţii – *muritorii mîncători de pîine* – trăieşte în centrul lumii cunoscute, la distanţă şi de Septentrionul glacial, şi de ţinuturile pîrjolite de soare ale Sudului. În *Odiseea*, eroul Ulise explorează, în peregrinările sale, cele mai variate forme de cvasi- sau inumanitate, de la neamul lotofagilor – care nu cultivă pămîntul, ci doar îi culeg roadele şi, simetric, nu au o cultură, imposibilă în afara memoriei, absentă la mîncătorii de lotus – pînă la cel al Ciclopilor, căpcăunii care se hrănesc cu carne de om şi nu se tem de zei, cărora nu le aduc niciodată jertfe. În schimb, lumea bine rînduită a pămîntului arat, a căsătoriei, a jertfelor aduse după cuviinţă zeilor e la rîndul ei explorată de Telemah, care trece din cetate în cetate, la îndemnul zeiţei Atena, în căutarea părintelui său şi, implicit, a propriei identităţi, a normei definitorii pentru viitoarea lui existenţă de muritor adult[1].

Spre nord, la hotarul unde Odiseu şi tovarăşii lui întîlnesc – şi jefuiesc – aşezările neamului tracic al ciconilor, eroul primeşte de la preotul lui Apollon, pe nume Maron, fiul lui ***Euanthes*** – *cel cu frumoase flori* – şi nepotul lui ***Oinopion*** – *cel ce bea vinul* –, el însuşi fiu al zeului Dionysos şi al Ariadnei, un vin minunat, cu ajutorul căruia va scăpa de Ciclop[2]. Maron este ultimul reprezentant al unei umanităţi „normale" : preot al lui Apollon, respectînd regula după care trebuie să-l răsplăteşti pe războinicul care te-a cruţat ; ţinutul unde îşi exercită el autoritatea sacerdotală este ultimul tărîm unde funcţionează fără greş legile ospitalităţii. O dată cu despărţirea de Maron, Odiseu, împins de furtună, este aruncat spre necunoscut şi pătrunde într-o lume ciudată, unde legile umanităţii nu mai sînt valabile : ţinutul tracic al ciconilor este pentru aed ultima etapă a lumii umane, cu cetăţile şi războaiele ei, dar şi poarta secretă, trecătoarea către ţinuturile fabuloase ale rătăcirilor eroului, simetrică şi opusă insulei Scheria, poarta prin care Odiseu reintră în spaţiul dintre genune şi Itaca.

Minunata insulă a regelui Alkinoos este o lume dedublată, pe jumătate feerică, pe jumătate asemănătoare celei reale. Tot aşa, trecătoarea tracică, cu viile ei fermecate, deschide către un univers în care coexistă şi se ciocnesc contrarii ireconciliabile – excesul de sălbăticie şi excesul de „dreptate", asceza şi desfrînarea, natura şi cultura. Peste veacuri, Poseidonios şi Strabon se vor confrunta cu această perpetuă ***coincidentia oppositorum*** a tradiţiei despre traci în genere (şi despre geţi în mod special), tradiţie asupra căreia se vor strădui să formuleze o concluzie acceptabilă din perspectiva unei logici a terţiului

1. Vidal-Naquet, „Valori religioase şi mitice", în *Vînătorul Negru...*, *op. cit.*, pp. 47-79 ; Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*
2. *Il.* 2.846, 17.73 ; *Od.* 9.39, 9.47, 9.59, 9.66, 9.165, 23.310 ; Ouid. *Met.* 6.710, 10.2, 11.3.

exclus[1]. Deocamdată însă, în logica mitului, aceste determinări opuse şi complementare coexistă firesc, ca două feţe ale aceleiaşi medalii[2].

Mai către nord de ciconi sălăşluiesc neamuri tot mai stranii, unele menţionate în epopeea homerică, altele – în tradiţia epică transmisă de alte surse. Aceşti străini de la hotarele lumii îşi distribuie alternativ excesul de violenţă şi excesul de puritate: amazoanele, femei sălbatice care îşi neagă cu înverşunare feminitatea, refuzînd căsătoria şi practicînd războiul perpetuu, sau Androfagii, neam crud de canibali care urmează legea animală a devorării semenilor, dar şi Hyperboreii, fiinţe consacrate lui Apollon într-un ţinut al cîntului, dansului şi petrecerilor fericite, unde zeul stă la masă alături de acest neam cvasidivin de dragul căruia îşi părăseşte periodic sanctuarele din Grecia[3]. Tot în aceste ţinuturi de margine pot fi întîlniţi ***hippemolgii***, *cei care mulg iepele*, numiţi şi *galactofagi*, nomazii puri care beau doar lapte, fără să se atingă de carnea animalelor, ori alte neamuri de ***abioi***, *cei care nu trăiesc*, asceţi socotiţi *mai drepţi* decît ceilalţi muritori[4], vegetarieni care nu cunosc altă hrană decît roadele arborilor sălbatici şi refuză tot ce ţine de viaţa omenească obişnuită, de la consumarea cărnii la căsătorie. Printre ei sau în vecinătatea lor aflăm grifoni, oameni cu cap de cîine sau fără cap, sciţi nomazi sau arimaspi înţelepţi – într-un cuvînt, un univers la fel de real precum acela al călătoriilor lui Odiseu sau ale lui Simbad Marinarul.

Localizarea acestor neamuri fabuloase e, ca în orice geografie mitică, extrem de vagă, undeva către nord, de unde suflă vîntul îngheţat Boreus, regele Septentrionului care a răpit-o şi a luat-o în căsătorie pe Oreithyia, fiica regelui Aticii, sau chiar dincolo de aceste ţinuturi, dincolo de fluviul imens, Istrul, ale cărui ape îngheţate, simetrice şi invers curgătoare faţă de cele ale Nilului, marchează hotarul septentrional al lumii cunoscute[5]. Eschil evocă izvoarele Istrului, situate undeva în

1. Poseid. F. 171a Edelstein-Kidd şi Strab. 7.3.2-4; vezi Petre, „Les Thraces dans les mythes grecs: entre le Même et l'Autre", cit.; *eadem*, „Les Thraces et leur fonction...", cit.
2. Despre asocierea determinărilor opuse ca mecanism fundamental în logica mitului, sau cel puţin a mitului grec, există acum o literatură extrem de abundentă, din care citez doar două lucrări esenţiale: Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gîndire în Grecia antică* (1967) (trad. rom., Bucureşti, 1995); Marcel Detienne, *Stăpînitorii adevărului* (1968) (trad. rom., Bucureşti, 1995). Confruntat cu această tradiţie, Vasile Pârvan distribuie subiectiv caracteristicile contradictorii, postulînd sistematic (şi fără nici o dovadă) că elementele pozitive se referă la geţi, iar cele negative – exclusiv la tracii de sud, contaminaţi de luxul şi excesele civilizaţiei „mediteraneene"; vezi *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, 1927, p. 143 şi *passim*.
3. Vezi *infra*, pp. 42-49.
4. *Il.* 13.6.
5. Alain Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, 1986; Christian Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris, 1991.

ţara misterioasă a Hyperboreilor[1], dar pentru Pindar ţinutul de dincolo de vîntul Boreus se află la nord de vărsarea aceluiaşi fluviu.

Dunărea – sau, cum îi spuneau grecii, fluviul Istros – e pomenită deja de Hesiod în catalogul fiilor lui Okeanos şi ai Thetidei: *Thetis i-a zămislit lui Okeanos fluvii cu ape învolburate: Nilul, Alphaios, Eridanos cel adînc, Strymonul, Maiandrul şi Istrul* ***kallirhéethron*** *(care curge frumos)*[2]. În tradiţia ulterioară, şi mai ales în viziunea lui Herodot, Istrul este replica septentrională, simetrică şi inversă a Nilului[3]. El citează şi ciudata părere a tracilor, care susţin că dincolo de Dunăre s-ar afla un pustiu invadat doar de albine, însă, dat fiind că a deplasat poveştile despre Hyperborei mult înspre est, nu mai are nevoie de ţara Albinelor, nu dă crezare acestor detalii, şi explică perfect raţional – şi fals – absenţa ştirilor despre neamuri transdanubiene prin frigul care ar împiedica deopotrivă viaţa oamenilor şi a albinelor la nord de marele fluviu[4].

Cîndva în cursul epocii arhaice, probabil în legătură cu pătrunderea milesienilor în Pont, în ciclul troian (ale cărui poeme circulau intens în epocă), acest hotar de la vărsarea Istrului devenise însă faimos ca unul dintre locurile mormîntului lui Ahile (altele fiind localizate chiar la Troia, iar alteori în Elida sau în îndepărtata Crotona). Se povesteşte, anume, că zeiţa Thetis ar fi răpit trupul neînsufleţit al fiului său Ahile de pe rugul înălţat la Troia şi l-ar fi dus la un capăt de lume, acolo unde Istrul se varsă în Pontul Euxin, într-o insulă misterioasă cu numele de ***Leuke***, Insula Albă[5]. Insula lui Ahile e albă fiindcă e strălucitoare, ***phaenna***[6], ori dimpotrivă, fiindcă e un tărîm al morţilor palizi şi exsangvi[7], sau, poate, cum vor istorisi mai tîrziu cei care susţin că au şi văzut-o, din pricina miilor de păsări albe care îşi au cuibul pe stîncile ei, sau pur şi simplu fiindcă e acoperită de spuma unei mări mereu neliniştite.

Pe Insula Şerpilor, identificată de marea majoritate a cercetătorilor cu Insula Leuke, s-au găsit urme clare de ofrande funerare şi două inscripţii – o dedicaţie

1. A. *fr.* 73 N; despre decorul tragediilor extragreceşti, vezi André Bernand, *La carte du tragique: la géographie dans la tragédie grecque*, Paris, 1985.
2. Hes. *Th.* 337-339.
3. François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (1980), ed. revăzută, Paris, 2001, pp. 74-78.
4. Hdt. 5.9-10; Aelian. *VA* 2.53, *cf.* 5.42, îl contrazice pe Herodot, consemnînd comerţul cu miere scitică, respectiv din Tracia, dar, în timpul crudiadei a IV-a, Robert Clari află de la bizantini că, dincolo de Dunăre, în ţara cumanilor, mulţimea de „muşte" nu le îngăduie oamenilor să trăiască.
5. Cea mai veche menţiune – imposibil de datat cu precizie – provine dintr-un rezumat al poemului lui Arktinos, „Aithiopis", în *Epic. Gr. Fragm.* I, Kinkel, Teubner, Leipzig, 1877, pp. 32-33.
6. Pi. *N.* 4.50; vezi şi Gregory Nagy, *Phaeton, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas*, HSCP 77, 1973, p. 150.
7. Erwin Rohde, *Psyché*, trad. fr., Paris, 1928, p. 66.

pentru Ahile, ***anax***, stăpîn al Insulei Leuke, şi un decret în cinstea unui general olbiopolitan care a învins nişte piraţi[1]. Oricum, cîteva texte din secolul al V-lea, reluate de numeroase altele din perioada elenistică şi romană[2], precum şi majoritatea Periplelor, ghiduri ale navigaţiei în Marea Interioară şi în Pont[3], atestă persistenţa poveştilor despre Insula Leuke pînă foarte tîrziu, mult după epoca Antoninilor. Arrian, care adună din diverse surse anterioare multe dintre tradiţiile referitoare la Insula lui Ahile, observă că duhul eroului apare uneori asemenea Dioscurilor pe catargul navei sau în visele corăbierilor, dar că, spre deosebire de Castor şi Pollux, totdeauna binefăcători şi salvatori, Ahile poate fi benefic sau primejdios[4], iar Philostratos povesteşte istorii de-a dreptul sinistre despre fecioare sfîşiate de eroul care continua să fie furios fiindcă i se răpise logodnica făgăduită, Iphigenia[5], despre naufragii şi bătălii încheiate cu hecatombe. În schimb, Maxim din Tyr evocă spectrul cu plete blonde al eroului purtînd arme de aur, dansînd şi cîntînd pe malul mării şi ospătîndu-se alături de Patroclu şi de zeiţa Thetis[6].

Evident că, dacă pînă şi periplul lui Arrian, un compendiu erudit pe care înaltul funcţionar imperial îl alcătuise în beneficiul împăratului Hadrian, zăboveşte cu atîtea amănunte asupra poveştilor marinăreşti despre Insula lui Ahile, cu atît mai mult din unghiul de vedere al unui atenian din secolul al V-lea, Istrul şi Insula Albă de la vărsarea lui în Pont erau încă parte a unor hotare ale lumii, îndepărtate şi destul de misterioase. În geografia mitică la care mă refer, hotarele pămîntului, ***peirata gaies***, pe care nici un corăbier nu le-a putut vedea vreodată, dar pe care eroii de odinioară, din poveştile epice, le-au atins cîndva în cursul călătoriilor lor prin ţinuturile alterităţii, sînt un construct pur imaginar, care adună laolaltă mituri cosmogonice, povestiri eroice, poveşti marinăreşti şi diferite

1. *IOSPE* I, 325 şi 326 (secolele V-IV). – O sinteză comodă se găseşte în studiul lui Guy Hadreen, „The Cult of Achilles in the Euxine", *Hesperia*, 1991, 2, pp. 313-325. – O tradiţie anterioară lui Aristotel, care încerca să o raţionalizeze – vezi Arist. *Mir.* 105 (112) –, susţinea că Istrul avea două braţe, unul vizibil, care se vărsa în Pont, şi celălalt subteran, care se vărsa în Adriatica şi pe care ar fi plutit Iason la întoarcerea din Colchida, *cf.* A. R. 4, 282-290 şi scholiile.
2. Pi. *N.* 4.49-52; Eur. *IT* 435-438; Eur. *Andr.* 1260-1262; Lycophr. 186-189; Plin. *NH* 4.13 (27), 92; Philostr. *Heroic.* 20.32-40; Auien. *Descr. Orbis* 720-729. *Schol. ad Pi. N.* 4.49 (79); *Schol. ad Eur., Andr.* 1262.
3. Skylax, 68; [Skymnos] 793-794; Dion. Perieget. 541-545; Arr. *Peripl. PE* 38-40; Paus. 3.19.11; Anonym. *Peripl. PE* 66-68; vezi şi Alexandre Bashmakoff, *La Synthèse des périples pontiques. Méthode de précision en paleo-anthropologie, Texte grec et traduction française des Périples de Skylax et d'Arrien, suivis du périple d'un auteur anonyme et de sa continuation selon le Codex Londiniensi, avec une Étude Critique et des Cartes*, Paris, 1948.
4. Arr. *Peripl. PE* 39.
5. Philostr. *Heroic.* 20.32-40.
6. Maxim. Tyr. 9.15, 6-7.

alte tradiţii orale, ordonîndu-le, cum spuneam, în funcţie de un centru al lumii care e Grecia cetăţilor incipiente, opus şi complementar în raport cu marginile oikumenei[1]. O lume asemenea unei insule ale cărei limite se pot situa oriunde, cu condiţia să fie dincolo de ultimele porturi unde va fi acostat vreodată o navă grecească, e înconjurată – asemenea efigiei cetăţii de pe scutul lui Ahile[2] – de marele fluviu Okeanos[3].

La cele două „capete" ale lumii, două mari fluvii – Nilul spre sud, Dunărea spre nord – închid spaţiul în interiorul căruia explorarea e încă posibilă. Dincolo de acestea, două ţinuturi simetrice, ambele miraculoase, dezvăluie cîte unui călător aruncat printr-un accident epic pe acele ţărmuri neştiute, precum Ulise în împărăţia Scheriei, o ţară a făgăduinţei, necunoscută de muritorii obişnuiţi. Spre sud se află Ţara Soarelui, pămînt al unei abundenţe miraculoase, locuită de cei pe care Herodot îi mai numeşte şi ***Hupernotioi***, *cei de dincolo de vînturile de sud*[4], *neprihăniţii etiopieni*[5] cărora li se alătură periodic zeii coborîţi din Olimp pentru a se bucura la masa Soarelui alături de aceşti fericiţi comeseni[6].

La cealaltă extremitate a lumii, în ţara Hyperboreilor – undeva dincolo de gurile sau de izvoarele, de asemenea misterioase, ale fluviului Istru –, vechi poveşti despre Apollon evocă un ţinut la fel de straniu şi de binecuvîntat de zei. Legenda spune, de pildă, că, fugind de mînia Herei, Leto s-ar fi refugiat vreme de 12 zile, prefăcută în lupoaică, în ţinuturile Extremului Septentrion, unde locuiau ***Huperboreioi***, *cei ce trăiesc dincolo de sălaşul vîntului de nord, Boreus*. De acolo, zeiţa ar fi coborît spre Delos pentru a-şi aduce fiii pe lume. Aristotel, care pomeneşte această poveste, încearcă să o raţionalizeze producînd o altă

1. Ann Bergren, „The Etymology and Uses of «peirar» in Early Greek Poetry", *American Classical Studies*, 2, 1975, pp. 22-115; vezi şi Robert Onians, *Origins of European Thought*, Cambridge, 1951. Despre relaţia între finitudinea ordonată şi infinitul amorf, vezi Rodolfo Mondolfo, *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Florenţa, 1956. – „Marginile lumii" fac obiectul cărţii lui James S. Romm, *The Edges of the Earth in ancient Thought. Geography, exploration, and fiction*, Princeton, 1992.
2. *Il.* 18.607-608; Hes. *Scut.* 314-315; vezi Romm, *The Edges of the Earth...*, *op. cit.*, pp. 13-14.
3. F. Gisinger, s.v. *Okeanos*, *RE* s.v.; Albin Lesky, *Thalatta*, Viena, 1947; Jean-Pierre Vernant, *Récits grecs des origines*, Paris, 1999, p. 20; Romm, *The Edges of the Earth...*, *op. cit.*, pp. 20-26.
4. Hdt. 4.36; *cf.* Erathostenes, fr. I B 21 Berger (1880), 76-77.
5. Louis Gernet, „La cité future et le pays des morts", în *Anthropologie de la Grèce antique*, *op. cit.*, pp. 139-153; Albin Lesky, „Aithiopika", *Hermes* 87, 1962, pp. 27-38; Alain Ballabriga, Luca Antonelli, *Hesperia. Studi sulla grecità di Occidente. 6, I Greci oltre Gibilterra : rappresentazioni mitiche dell'estremo Occidente e navigazioni commerciali nello spazio atlantico fra VIII e IV secolo a.C.*, Roma, 1997.
6. Diod. 3.2.1-4; vezi Joachim Latacz, „Zeus's Reise zu den Äthiopen", în G. Kurz, D. Müller, W. Nikolai (ed.), *Gnomosyne, Menschlikes Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur, Festschrift W. Marg*, München, 1981, pp. 53-81.

fabulaţie, care susţine că cele 12 zile ale Latonei-lupoaica sînt zilele de iarnă în care toate lupoaicele din toată lumea fată deodată[1].

Legătura dintre aceste istorii din ciclul Zeului Lup şi îndepărtatele tradiţii ale confreriilor de războinici, legaţi de ciclul solar şi de solstiţii pretutindeni în aria indo-europeană, sugerează înscrierea poveştilor despre Hyperborei într-un complex foarte arhaic de reprezentări socio-religioase[2], dar la fel de interesant este şi faptul că aceste străvechi ritualuri şi mituri s-au perpetuat în imaginarul epocilor istorice, remodelate în raport cu experienţele succesive pe care le străbate lumea greacă o dată cu marea roire a întemeierilor de apoikii, tot mai departe de lumea familiară a Greciei metropolitane.

Pe drumul spre ţinutul Hyperboreilor, Apollon însuşi sau Heracles trimis acolo de zeu l-ar fi ucis cu o săgeată fermecată pe Kyknos, un căpcăun care omora orice călător îi ieşea în cale şi care clădise din craniile celor ucişi un templu închinat, ce-i drept, tot lui Apollon[3]. Metamorfozat în lebădă, Kyknos trage în zbor carul care îl poartă pe Apollon în fiecare iarnă către tărîmul Hyperboreilor, unde zeul petrece în ospeţe şi dansuri lunile întunecate ale anului, pentru a reveni primăvara în sălaşurile lui din Grecia.

Pindar este probabil responsabil de marea notorietate literară a Hyperboreilor, dar este evident că poetul prelucrează o tradiţie preexistentă, legată mai ales de sanctuarele apollinice. În a treia *Odă Olimpică*, aflăm că Heracles ar fi călătorit de două ori în acelaşi tărîm fermecat, o dată vînînd cerbul cu coarne de aur pe care îl hăituia de un an încheiat[4], iar a doua oară pentru a aduce din ţinutul septentrional al Hyperboreilor în Grecia arborele sacru de măslin din care se împleteau cununile învingătorilor la jocurile panelenice[5]. În a zecea *Odă Pythică*, Pindar evocă ţinutul Hyperboreilor ca loc inaccesibil muritorilor – *nici pe vreo corabie, nici cu piciorul nu-ţi este dat să găseşti calea fermecată către locul de adunare al Hyperboreilor.* În acest tărîm al unei existenţe preafericite, Apollon este întîmpinat cu hecatombe ciudate de măgari care îi stîrnesc hazul. *În adevăr, pe Apollon sărbătorile lor* (ale Hyperboreilor) *îl încîntă cel mai mult, şi rîde cînd vede aroganta erecţie a asinilor. Muza nu e niciodată departe de casă pe drumul*

1. Arist. *HA* 6.35.580 a 16-20; *cf.* Aelian. *De nat. animal.* 10.26.
2. Louis Gernet, „Dolon le Loup", în *Anthropologie de la Grèce antique*, *op. cit.*, pp. 154-172.
3. Hes. *Scut.* 58-59; Stesichor. fr. 207, *PMG*; săgeata – după alte versiuni instrument al uciderii Ciclopilor – va fi ascunsă la Hyperborei şi dăruită apoi lui Abaris; vezi A.H. Krappe, „Apollôn Kyknos", *Class. Phil.* 37, 1942, pp. 353-370; Francis Vian, *Le combat d'Héraklès et de Kyknos*, REA 47. 1945, pp. 5-32; Richard Janko, „The Shield of Herakles and the Legend of Kyknus", *CQ* 36, 1986, pp. 38-59.
4. Pi. *O.* 3.28 (50); Eur. *HF* 375-378; Diod. 4.13.1; Hygin. *Fab.* 30; [Apollod.] *Bibl.* 2.3.3 plasează vînătoarea în „muntoasa Arcadie".
5. Pi. *O.* 3.28 (50); Paus. 5.7.7-9.

care poartă spre aceste serbări, şi pretutindeni hore de fecioare, plînsul lirei şi sunetul înalt al fluierelor plutesc în văzduh, în timp ce aceştia, cu pletele prinse în împletituri de aur, iau parte bucuros la ospeţe. Nici boala, nici bătrîneţea nesuferită nu se amestecă cu acest neam sacru; departe de necazuri şi de războaie vieţuiesc ei, ocolind dreapta răscumpărare a sorţii[1].

O replică din *Choeforele* lui Eschil dovedeşte oricum că fericirea locuitorilor din ţinuturile de dincolo de ţara lui Boreus era proverbială, de vreme ce corul binecuvîntează cuvintele Electrei ca întrecînd *norocul nemăsurat al Hyperboreilor*. Ca şi ţinutul Soarelui, ţara Hyperboreilor este un loc magic al bucuriei desăvîrşite, asemenea insulelor preafericite imaginate de Hesiod[2] şi în contrast cu lumea oamenilor, pentru care bine şi rău, suferinţă şi bucurie se amestecă neîncetat[3].

Acest tărîm hiper-civilizat, unde Muzele sînt la ele acasă, este şi un loc al naturii încă neatinse de mînă de om, cîtă vreme chiar şi artefactele tipice ale civilizaţiei artizanale sînt aici produse miraculos de insecte şi păsări: în acest ţinut tainic, albinele ar fi clădit din ceara lor şi din pene de pasăre cel dintîi templu închinat lui Apollon[4]. E greu să nu ne amintim de Ţara Albinelor, dar şi, prin contrast, de templul lui Kyknos, clădit din oasele muritorilor devoraţi de acela care va deveni el însuşi pasărea sacră a lui Apollon şi călăuza spre sălaşurile fericite ale Hyperboreilor. Acest contrast se prelungeşte de altminteri în tradiţia – sistematic evocată şi de Pindar, şi de Eschil – după care Apollon Hyperboreul ar întîlni-o periodic pe malurile Istrului pe zeiţa Artemis, protectoarea cailor pe care *hippemolgii cei drepţi* îi mînă prin luncile cu iarbă deasă, dar şi stăpîna crudelor fecioare, amazoanele războinice şi ucigaşe de bărbaţi[5].

Ipostaza septentrională a zeului din Delfi este, poate, foarte arhaică. Marja Gimbutas o punea în legătură cu migraţia indo-europenilor din sediile lor nord-pontice către Grecia şi cu un cult arhaic al unui Apollon solar, ale cărui vestigii ar fi statuetele de la începutul epocii bronzului reprezentînd care solare trase de

1. Pi. *P.* 10.34-44.
2. Hes. *Op.* 170-174.
3. Hes. *Op.* 117-178, cu comentariul lui Vernant, „Mitul hesiodic al vîrstelor. Încercare de analiză structurală", în *Mit şi gîndire...*, *op. cit.*, pp. 31-64.
4. Paus. 10.5.7-9: Apollon ar fi trimis apoi acest templu, pe căi miraculoase, la Delfi; o variantă a aceleiaşi poveşti spune că doi arhitecţi veniţi la Delfi din ţara Hyperboreilor ar fi ridicat acolo un templu din pene şi ceară de albine.
5. Pi. *O.* 3.25-28; *cf.* A. *fr.* 198 N. despre sciţii mîncători de brînză de iapă; fragmentul A. *fr.* 155 N. se referă doar la o relaţie indirectă a amazoanelor cu Istrul, cîtă vreme corul femeilor lidiene din tragedia *Niobe*, citat de Hephaistion, *Encheiridion* 1.4, p. 3.12 (ed. Consbruch), spune ***Istros toiautas parthenous exeuchetai/ trephein ho th'hagnos Phasis***, *Istrul aduce laudă unor asemenea fecioare* – adică amazoanelor –, *dar sacrul Phasis le hrăneşte*. Fragmentul este reprodus incomplet în *Fontes* I, nr. V, p. 11, de unde şi traducerea defectuoasă.

păsări[1]. Primele texte care menţionează povestea Hyperboreilor[2] dovedesc că această tradiţie, ca şi cea despre Ahile şi insula lui, se integrase, în secolele marii roiri a grecilor, constructului imaginar care însoţeşte întemeierile de noi cetăţi pe ţărmuri necunoscute şi îndepărtate ; în speţă, ea aparţine complexului de mitologeme care îl definesc pe Apollon ca zeu tutelar al explorărilor - ***Archagetes***, conducător al expediţiilor în necunoscutul îndepărtat, şi ***Aiguieus***, cel care deschide drumuri pînă atunci niciodată străbătute către ţinuturile neştiute ale viitoarelor întemeieri[3].

Spre deosebire de ***Hupernotioi***, etiopienii din Ţara Soarelui, închişi într-o lume a lor şi refuzînd orice contact cu alte civilizaţii, ţara Hyperboreilor - la fel de greu de găsit altfel decît pe căi miraculoase - îşi trimite în schimb periodic emisarii, personaje divine sau stranii, întemeietori de culte şi rituri, purtători ai unor revelaţii misterioase şi esenţiale, la limita dintre fabulos şi real. O tradiţie persistentă vorbea de ofrandele sacre pe care le trimit an de an Hyperboreii la sanctuarul lui Apollon de la Delos. Această tradiţie este atestată în sursele scrise greceşti încă de la *Imnul homeric pentru Dionysos* (secolele VII-VI), apare la Alceu, probabil Hecataios din Milet, cu certitudine la Pindar, şi este apoi reluată amănunţit de Herodot. Se povestea[4] că, an de an, soseau la Delos ofrandele trimise de Hyperborei, tocmai de departe, din vecinătatea *blonzilor Arimaspi* şi a grifonilor paznici ai comorilor din aur curat : paie şi snopi de grîu, aşadar jertfe fără sînge ale unui neam de cultivatori sacri. Pentru prima dată, aceste daruri ar fi fost aduse la Delos de Fecioarele hyperboree ***Opis*** şi ***Arge*** (sau ***Hekaerge***[5]), care însă, istovite de prea lunga călătorie, ar fi murit acolo, aşa că Hyperboreii ar fi decis să organizeze un fel de ştafetă anuală care să transmită din loc în loc, de la Hyperborei la sciţi, şi de acolo, din vecini în vecini, ofrandele misterioase, care ajungeau în fine la Dodona şi apoi, prin Eubeia şi Carystos, la Tenos, iar de acolo la Delos[6].

Chiar dacă ofrandele trec din mînă în mînă, nici la Delos, nici la Delfi nu lipsesc profeţii şi oficianţii din Nordul extrem. O femeie din Delfi, venită poate tot din ţara Hyperboreilor, pe nume ***Boio***, prima Pythie din istoria oracolului, ar fi compus un imn în care spunea că profetul Hyperboreu *Olen* a descoperit în

1. Marja Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000-3500 B.C.*, Londra, 1974.
2. *Hom. Hymn. Dionys.* 7.28-29.
3. Marcel Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polytheisme grec*, Paris, 1998.
4. Hdt. 4.27 şi 33-35 cu How - Wells, *comm. ad loc.* Paus. 1.31.2 ; James S. Romm, „Herodotus and Mythic Geography : The Case of the Hyperboreans", *TAPA* 119, 1989, pp. 97-117.
5. Paus. 5.7.8.
6. *Cf.* Callimach. *Hymn. Delos* 283-284, *paie de grîu şi cununi sacre de spice.*

timpuri imemoriale chiar locul sacru de la Delfi şi că arhitecţii autori ai celui dintîi templu delfic ar fi fost tot Hyperborei, şi anume ***Pagasos*** şi ***Aiguieus*** - cel care poartă un nume identic cu epiclesa lui Apollon *deschizătorul de drumuri*. Primul imn închinat vreodată lui Apollon ar fi fost cîntat de o fecioară, ***Phemonoe***, din acelaşi neam preafericit al Extremului Nord, cea dintîi fiinţă care ar fi vorbit vreodată în hexametri[1]. O altă tradiţie, consemnată tot de Pausanias, atribuie Hyperboreilor colonizarea mitică a Achaiei, în nordul Peloponesului, citînd ca sursă un personaj septentrional despre care va mai fi vorba în paginile care urmează: Aristeas din Proconnesos[2].

Pretutindeni în preajma sanctuarelor lui Apollon, Hyperboreii apar ca întemeietori şi iniţiatori: în Atica, sanctuarul lui Apollon de la Prosia, pe drumul ofrandelor hyperboree, le păstrează amintirea[3], iar despre zeiţa Eileithyia, cea care ajută femeile să nască, se spunea că ar fi venit din ţinutul Hyperboreilor la Delos pentru a o ajuta pe Leto să-şi aducă fiii pe lume[4]. Evident, atunci cînd sanctuarul delfic e ameninţat, aşa cum se va întîmpla în secolul al III-lea, de invazia celţilor, eroii Hyperborei apără locul sacru al zeului lor tutelar[5]. Cam ca în poveştile noastre cu extratereştri, legendele grecilor atribuie aşadar acestor străini veniţi de departe o prezenţă intermitentă, dar esenţială, şi aşază sub autoritatea Hyperboreilor iniţieri sacre fondatoare ale propriei civilizaţii.

Opuse şi complementare, itinerarele septentrionale ale zeului Apollon şi „descălecatul" periodic al eroilor Hyperborei la Delfi şi Delos evocă o relaţie complexă între identitatea greacă şi alteritatea septentrională - divergente, dar tainic complice sub semnul zeului arheget, deschizător de drumuri şi ctitor de cetăţi. Într-un imn închinat lui Apollon, Alceu, poetul din Lesbos, povesteşte: *O, stăpîne Apollon, fiu al marelui Zeus, pe care părintele său l-a înzestrat cu plasa de aur şi cu lira din carapace de ţestoasă şi cu un car tras de lebede pentru a-l mîna prin văzduh; tot Zeus te-a trimis la Delfi, la izvorul Castaliei, darul rîului Cephissos, să proclami acolo legea divină pentru greci. Dar tu te-ai urcat în car şi-ai poruncit lebedelor să zboare la Hyperborei, aşa că delfienii, cînd au văzut asta, au născocit cîntul sacru paian şi l-au cîntat dănţuind în sunetul fluierelor în jurul unui trepied, chemîndu-te să te întorci de la Hyperborei. Ci tu ai zăbovit acolo un an întreg, dînd legi acelui ţinut*[6].

Dacă nu poate fi negat faptul că, în logica mitului, aşa cum arăta Georges Dumézil[7], tradiţia despre ofrandele hyperboree la Delos exprimă universalitatea

1. Paus. 10.5.7-9.
2. *Ibidem*.
3. Paus. 1.31.2.
4. Paus. 1.85.1.
5. Paus. 1.4.4.
6. Alc. fr. 371a *PMG* = Himerius, *Orat.* 14.10; *cf.* Cic. *De nat. deor.* 3.23.
7. Georges Dumézil, *Apollon sonore et autres essais*, Paris, 1987 (trad. rom. *Cele patru puteri ale lui Apolo*, Bucureşti, 1997, pp. 25-28).

cultului apollinic, nu e mai puţin adevărat că o anume istoricitate a acestor ofrande, descrise încă de Herodot[1], pare să fie confirmată de consemnarea unor daruri închinate de Hyperborei în inventarele templului de la Delos[2]. E greu de spus, pe temeiul acestor inscripţii elenistice, dacă tradiţia orală consemnează realitatea unor ofrande venite dinspre Septentrion, de la vreun grup izolat de ionieni instalaţi undeva în nordul Pontului Euxin încă din vremuri imemoriale, cum s-a presupus, sau dacă ritul a copiat mitul la o dată mai aproape de cea a inscripţiilor, conferind realitate unor străvechi poveşti.

Ceea ce mi se pare important pentru sensul tradiţiei comune despre Hyperborei este faptul că ofrandele atribuite acestora sînt prin excelenţă ofrande cerealiere. Pe această cale, Apollon Hyperboreul întîlneşte ipostaza colonizatoare a zeului, proiectînd simbolic un ţinut septentrional a cărui bogăţie, miraculoasă prin abundenţă, este prin excelenţă culturală şi civilizatoare, care se revarsă, datorită zeului, spre Grecia, la fel cum grîul pontic ajungea, din escală în escală, înspre metropolele *mîncătorilor de pîine*. Opus complementar al aventurilor eroului civilizator Triptolemos, descălecatul Hyperboreilor poartă cu sine aceleaşi daruri sacre ale Demetrei.

Ţinutul Traciei apare astfel ca o enclavă împădurită şi tranzitorie între pămîntul sărăcăcios al Greciei şi un spaţiu al miraculoasei abundenţe cerealiere. Ultimii cultivatori din acest peisaj sînt, în *Odiseea*, tracii lui Maron, care însă nu par să cultive cereale, fiind specialişti ai viţei-de-vie şi ai vinului. Or, în tradiţia greacă, vinul se situează, sub ocrotirea zeului Dionysos – în acelaşi timp familiar şi cu totul străin[3] –, în punctul de trecere dintre natură şi cultură, ba chiar acolo unde

1. Hdt. 4.33-35.
2. Jean Tréheux, „La réalité historique des offrandes hyperboréennes de Délos", în *Studies presented to D.M. Robinson* II, Oxford, 1953, pp. 754-774; Philippe Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et romaine*, Paris, 1970, pp. 38-48; Giorgio B. Biancucci, „La via Iperborea", *RIFC* 101, 1973, pp. 207-220.
3. Problema raporturilor lui Dionysos cu lumea tracică este dintre cele mai disputate, mai ales din cauza insistenţei eruditilor bulgari (uneori şi români) de a revendica pentru acest zeu un caracter originar tracic. Tema Străinului-Dionysos, zeu venit din Tracia – balcanică sau anatoliană –, dar şi din Egipt sau din îndepărtata Indie, e pusă în circulaţie chiar de istoricii şi mitografii greci, înainte de toate pentru a marca singularitatea acestei divinităţi, cu nimic mai puţin greacă decît zeii olimpieni menţionaţi ca şi Dionysos încă din tabletele miceniene. Vezi Louis Gernet, „L'Anthropologie dans la religion grecque", în *Anthropologie de la Grèce antique*, *op. cit.*, pp. 9-20; Vidal-Naquet, „Langue et histoire ou le dilemme des origines grecques" (1972), în *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, *op. cit.*, pp. 19-28; Françoise Frontisi-Ducroux, Jean-Pierre Vernant, „Figures du Masque en Grèce ancienne", *Journal de Psychologie*, 1983, pp. 53-69; Jean-Pierre Vernant, *La mort dans les yeux*, Paris, 1985; Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977; *idem*, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1986.

natura cea mai „naturală", mai sălbatică şi mai puţin susceptibilă de domesticire, care îşi manifestă forţa de nedomolit în delirul beţiei, se întîlneşte cu formele cele mai elaborate de cultură – banchetul, cu legile şi ierarhiile sale stricte, memoria şi rememorarea în cîntul aedului inspirat de Muze, libaţiile închinate zeilor olimpieni[1]. În termeni nietzscheeni, vinul este locul geometric unde se întîlnesc apollinicul şi dionysiacul.

Mai la nord de neamul preotului Maron, în ţinuturile împădurite ale unei Tracii imaginare, codri întunecaţi şi poieni fermecate adăpostesc aventuri erotice mult prea intense pentru a sfîrşi cu bine: iubirea violentă, posesivă şi ucigaşă a regelui Tereus, căreia îi cad victimă Procne şi Philomela, dar şi iubirea fără măsură a zeului Apollon pentru frumosul adolescent Hiakynthios, moartea feciorelnicului Thamyris, povestea lui Orfeu, eroul îndrăgostit în exces de Euridice, acela care îmblînzeşte fiarele codrilor cu cîntul său fermecat, dar nu poate ostoi patima erotică distructivă a femeilor trace şi sfîrşeşte sfîşiat de acestea din exces de dorinţă. Iniţiator, tămăduitor sacru şi practicant al unor rituri orgiastice, inventînd, din exces de iubire frustrată pentru dispăruta Euridice, iubirea pederastică, Orfeu e personajul paradigmatic al unei Tracii care, ca şi ţara Hyperboreilor, este un loc al cîntului şi al muzicii: de aici ar fi coborît în Grecia Orfeu însuşi, cu cîntul lui care îmblînzea fiare şi stînci, dar şi ***Mousaios***, urmaşul mozelor, sau ***Eumolpos – cel ce cîntă de bine***, fondatorul familiei sacerdotale a Eumolpizilor de la Eleusis – şi chiar Muzele însele[2].

Pornind de la aceste poveşti şi de la altele care li se aseamănă, numeroase încercări savante şi-au propus să atribuie tracilor un rol esenţial în elaborarea culturii greceşti[3]. Acceptarea acestor tradiţii ca purtătoare ale unui „sîmbure de adevăr istoric", cum se spune îndeobşte, nu ţine seama de contextul mitologic în care sînt ele vehiculate – de pildă, de faptul că toate aceste localizări mitice alunecă sistematic fie pe axa nord-sud, de la Istru, prin Tracia, pînă în Tesalia sau Arcadia, fie, cum se întîmplă în cazul lui Dionysos, pe axa vest-est, zeului atribuindu-i-se, oarecum indiferent, o origine balcanică sau microasiatică, dar şi egipteană ori indiană.

---

1. Pentru sensul cultural dominant al consumului de vin şi pentru multiplele semnificaţii ale acestei băuturi în civilizaţia greacă, vezi Florence Dupont, *Le plaisir et la loi*, Paris, 1977; Jean-Louis Durand, Françoise Frontisi-Ducroux, *Idoles, figures, images : autour de Dionysos*, RA 1982, pp. 81-108; Manuela Tecuşan, Oswyn Murray (ed.), *In vino veritas*, Londra, 1995.
2. Verg. *Georg.* 4.456; Ouid. *Met.* 10.23; Stat. *Theb.* 5.344; Paus. 9.30.4-6; [Apollod.] 1.3.2; Diod. 4.25.1; QS 3.638; Nonn. 19.100; Hygin. *Astr.* 2.6, 2.7; Hygin. *Fab.* 14: vezi Petre, „Les Thraces dans les mythes grecs: entre le Même et l'Autre", cit., şi Marcel Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989; *idem* (ed.), *Transcrire les mythologies, Tradition, écriture, historicité*, Paris, 1994.
3. Din bogata literatură pe această temă, favorizată mai ales de colegii bulgari, mă limitez să citez cartea lui Alexander Fol, *Trakiiski orfizm* (*Orfismul tracic*), Sofia, 1986.

Orfeu este, ca şi Dionysos, *un străin* care vine de departe : din Creta iniţierilor lui Zeus Idaios[1] sau din Tracia[2], însă el poate fi în acelaşi timp la fel de bine şi un compatriot ignorat. Despre Mousaios, dublul legendar al lui Orfeu, inventator al cîntecelor şi descîntecelor tămăduitoare, se spunea fie că ar fi venit împreună cu Orfeu din adîncul Traciei, fie, dimpotrivă, că ar fi atenian[3]. Pindar, unul dintre primii autori care se referă la ***Orpheus Chrysaor***, *Orfeu auritul*, nu-i atribuie nici o origine etnică anume, ci doar o dublă origine – divină, ca fiu al lui Apollon, dar şi umană, ca fiu al regelui Oiagros[4]. Mousaios trece adesea drept tatăl lui Eumolpos, fondatorul iniţierilor eleusine[5], dar marea inscripţie istorică din Paros consemnează că *au trecut 1110 ani de cînd, iniţiat de Orfeu, Eumolpos a divulgat poemele lui Mousaios, tatăl regelui atenian Erechtheus*[6].

Am invocat doar o parte din multitudinea consemnărilor despre Orfeu şi Mousaios, nu de dragul detaliului erudit – deşi acesta conferă un farmec deloc de neglijat studiului miturilor antice –, ci pentru a atrage atenţia cititorului asupra extremei diversităţi a tradiţiilor referitoare la aceste personaje. Nu avem nici un temei pentru a eluda o parte sau alta a acestor tradiţii doar pentru a le conferi o coerenţă cu totul artificială, imposibilă atîta vreme cît le asumăm în literalitatea lor. Singura coerenţă ce le poate fi atribuită este aceea care derivă din logica mitului, în care aceste translaţii dovedesc că nu e vorba de localizări în sensul modern al cuvîntului, ci de un loc aparte în topologia mitului – de o anumită stranietate pe care personajul respectiv o vădeşte în raport cu centralitatea şi echilibrul unei Grecii la fel de imaginare ca şi marginile lumii, de unde ar fi venit aceste personaje bizare.

Indiferent dacă există sau nu elemente pentru a identifica manifestări de cult orgiastic închinate unei divinităţi a vegetaţiei în sudul ariei balcanice – teoretic, asemenea manifestări nu ar avea de ce să ne surprindă –, Dionysos vine în Grecia *de departe* nu pentru că ar fi un zeu trac – ori indian – adoptat ulterior de greci, ci pentru că e un zeu al confuziei între natură şi cultură. Ca şi poezia, capabilă nu doar să spună adevărul, ci şi să creeze lumi înşelătoare şi vane, muzica – fie ea inventată de Orfeu sau de Mousaios – are deopotrivă o capacitate ordonatoare şi o forţă de seducţie de care Platon, de exemplu, este cît se poate de conştient. Pînă şi Apollon, zeul prin excelenţă al normei, al ordinii şi al armoniei, are o faţă ascunsă, misterioasă şi nocturnă, care îl apropie de Dionysos mai mult decît se recunoaşte de obicei. Nu sîntem deci în faţa unor rememorări fabulatorii ale

1. Eur. *Cret.* fr. 3, *apud* Porph. *De Abst.* 4.19.
2. Strab. 10.37.1 : *Orfeu, Musaios şi Thamyris sînt traci, ca şi numele lui Eumolpos.*
3. Harpokr. s.v. *Mousaios*, I. 207. 10-13 Dindorf ; *cf.* DL 1.3 : *Mousaios este atenian, iar Linos – teban.*
4. Pi. *P.* 4.176-177, *cf.* fr. 139, 11-12.
5. [Arist.] *Mir.* 131, 843 b1-5 ; Philochor. *FgrHist* 156, F 208, 17-19.
6. *Marm. Par.* 239A, *FgrHist* 995, 9-11.

evenimentelor reale, ci în faţa unor structuri dialectice ale mitului, menite să dea seamă de caracterul contradictoriu şi complicat al realităţii. În bună metodă, orice demers care „plachează" peste realitatea vie a imaginarului diferite variante moderne de euhemerism rămîne o încercare lipsită de legitimitate şi care nu poate dovedi niciodată nimic.

Toate aceste poveşti despre Tracia imaginară evocă de fapt un peisaj precursor întru cîtva al shakespearianului *Vis al unei nopţi de vară*. Spaţiu liminar al seducţiilor primejdioase, al muzicii şi al încîntărilor unui Eros care nu acceptă constrîngeri, loc privilegiat al metamorfozelor vegetale şi animale, ţinutul mitic al Traciei este prin excelenţă un vad, o trecătoare, o punte între buna rînduială greacă şi hotarele ultime ale lumii cunoscute[1], unde excesul şi confuzia între regnuri şi specii, între animalitate, oameni şi zei stă mărturie unei anomii primordiale, unde chiar şi Apollon îşi uită natura de zeu al măsurii şi al normei şi se lasă fermecat şi sedus.

Tradiţia greacă plasează adesea sub numele zeului Cronos această eră a anomiei inocente : Cronos, zeul preafericit care îşi devorează fiii, patronează, în miturile greceşti, o protoumanitate în acelaşi timp fericită - fiindcă, asemenea zeilor cu care stă la aceeaşi masă, nu cunoaşte nici foamea sau setea, nici moartea - şi sălbatică, supravieţuind, neştiutoare de legi, asemenea animalelor. Acumularea aluvionară de experienţe transpuse în poveşti pe care generaţii succesive şi le transmit, îmbogăţindu-le, dar şi sistematizîndu-le continuu în conformitate cu logica propriilor mituri, interzice orice încercare de istoricizare, fie prin datare, fie prin localizare. E ca şi cînd am încerca să găsim pe hartă codrii de aramă sau să stabilim anii de domnie ai Împăratului Roşu. Tot ce putem afirma este că Sofocle şi contemporanii săi moşteniseră din generaţiile anterioare poveşti care situau la nord de ţinuturile Traciei meridionale, cu care grecii lui Homer erau întru cîtva familiari, o umanitate incipientă ce trăia fie în pustietăţi îngheţate, fie, dincolo de acestea, într-un ţinut fermecat al abundenţei perpetue.

La marginea lumii, spaţiu prin excelenţă al exceselor, acestea nu se exclud reciproc, cum ar cere-o logica terţiului exclus, ci se asociază, alternînd fie dinspre vest spre est, aşa cum o fac încă în textul lui Herodot despre neamurile ce locuiesc dincolo de stepa scitică, fie dinspre sud spre nord, cum o presupune tradiţia despre Hyperborei, fericiţii locuitori ai ţinuturilor de dincolo de sălaşul vînturilor reci ale iernii. Această ***coincidentia oppositorum***, marcă predilectă a marginilor lumii, ***ges eschatie***, locul geometric unde se adună toate excesele, lăsînd centrului grec privilegiul unei situări echidistante şi corecte, singura potrivită cu condiţia umană, este specifică poveştilor despre ţinuturi îndepărtate în toate culturile mediteraneene, pînă la cele *O mie şi una de nopţi* şi dincolo de acestea, reprezentînd algoritmul esenţial al oricărei construcţii utopice.

1. Petre, „Les Thraces dans les mythes grecs : entre le Même et l'Autre", cit.

Aici, dincolo de poienile de basm ale Traciei, în ţinutul aspru şi violent de la capătul lumii, mai aproape de pustietăţile scitice primordiale din tragedia *Prometeu* decît de un tărîm închinat muzelor, „localizează" Sofocle confruntarea dintre eroul grîului cultivat şi al iniţierilor Demetrei şi regele get care refuză cu crîncenă îndîrjire civilizaţia. Situată în pragul ţinuturilor de basm ale unei inocenţe originare, lumea imaginară a Nordului în viziune greacă poate fi citită în ambele sensuri – al naturii şi al culturii – tocmai fiindcă pune în scenă locul de trecere, pragul, tranziţia dinspre natură spre cultură.

3. Logografii şi aproprierea raţională a oikumenei

Explorarea oikumenei care însoţeşte inevitabil procesul de colonizare aduce corecturi importante acestui model imaginar, dar fără să-l înlocuiască sau să-l nege vreodată cu totul. În momentul în care, în secolul al VI-lea, ansamblul reprezentărilor despre univers şi despre lumea cunoscută şi locuită de oameni este pus sub semnul întrebării de revoluţia intelectuală pe care explozia gîndirii mitice o aduce cu sine, apare un nou tip de reflecţie asupra universului uman – cunoaşterea critică a trecutului şi alcătuirii oikumenei. Expresia cea mai radicală a spiritului novator şi a raţionalismului noului veac o constituie apariţia primelor scrieri în proză, deopotrivă istorice, etnografice şi geografice, din secolul al VI-lea.

Hecataios califică – polemic şi programatic – poveştile grecilor drept ***gelaia***, de tot rîsul[1], Anaximandru desenează prima hartă din istoria lumii cu scopul explicit de a transmite o cunoaştere raţională a universului şi de a exila mitul într-o zonă infantilă şi insubsistentă de „basme, ghicitori, eresuri". La fel cum Thales nu mai povesteşte cum divinitatea Apei primordiale a zămislit lumea – chiar dacă amintirea poveştilor babiloniene despre Apsu şi Tiamat pluteşte ca o umbră identificabilă încă în subtextul teoriilor sale[2] –, ci demonstrează cu argumente că universul se naşte în chip natural din apă, vechile poveşti „rizibile" despre neamurile septentrionale însoţesc intermitent sau subteran periplul ionian, care ţinteşte însă să ofere navigatorilor informaţii veridice şi pertinente pentru

1. Hekataios, *FgrHist* 1 F 1a. Pentru importanţa inovaţiei intelectuale pe care o reprezintă opera lui Hecataios, vezi Felix Jacoby, „Die Entwicklung der griechischen Historiographie", în Herbert Bloch (ed.), *Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung von Felix Jacoby*, Leiden, 1956 ; Kurt von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung* I, Berlin, 1967, pp. 48-76 ; Moses I. Finley, *Myth, Memory, History*, Londra, 1978 ; Geoffrey E.R. Lloyd, *The Revolution of Wisdom*, Berkeley, 1987 ; Arnaldo Momigliano, *Les Fondations du savoir historique*, trad. fr., Paris, 1992.
2. F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophic Thought*, Cambridge (UK), 1952.

viitoarele lor călătorii. Hecataios şi contemporanii lui introduc un nou regim al adevărului în descrierea trecutului sau a ţinuturilor îndepărtate. Corelativ, această descriere e asumată de un *ego* auctorial care rupe cu tradiţia epică a relatării la persoana a 3-a – cea pe care Benveniste o numea „non-persoana"[1] – şi îşi asumă explicit responsabilitatea, criteriile şi veridicitatea naraţiunii, la fel cum, în aceeaşi vreme, arhitecţii, sculptorii şi chiar ceramiştii îşi proclamă în inscripţii paternitatea unor opere pînă nu demult anonime[2].

Principala contribuţie a logografilor ionieni la cunoaşterea ariei istro-pontice derivă din faptul că, la data la care Hecataios redactează primul itinerar geografico-etnografic, intitulat, după toate probabilităţile, ***Periodos ges***, *Înconjurul lumii*[3], Marea Neagră era deja cunoscută grecilor şi în special milesienilor, care întemeiaseră, începînd din secolul al VII-lea, numeroase cetăţi pe coastele de vest, apoi de nord şi de est, ale Pontului, şi ale căror corăbii străbăteau tot mai des apa întunecată a acestei mări pe care numele de ***Euxeinos***, *Primitoarea*, încerca să o îmblînzească.

Nu s-au păstrat decît prea puţine fragmente din această operă inaugurală a geografiei şi antropologiei antice; mai mult, fragmentele de care dispunem azi au fost citate, rezumate, reordonate şi reasamblate în dicţionare tîrzii, ceea ce interzice orice evaluare peremptorie a substanţei şi compoziţiei lor. Totuşi, datorită textelor utilizate de dicţionarul cunoscut sub titlul de *Etymologicum Magnum* şi de lexiconul *Suda*, cît şi de enciclopedia redactată de eruditul patriarh Photios, avem certitudinea că Hecataios ajungea cu descrierea sa la gurile Dunării, menţionînd cîteva etnonime din această regiune şi cel puţin numele unei aşezări greceşti, Orgame, pe malul golfului care formează azi lacul Razelm[4].

---

1. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 228; vezi şi Claude Calame, *Le Récit en Grèce ancienne*, Paris, 1986, pp. 69-81; Jesper Svenbrö, ***Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne***, Paris, 1988, pp. 74-76 şi 166; Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 9-35.
2. Zoe Petre, „Vremea reprezentării. Artificiu şi imagine în gîndirea greacă din secolul al VI-lea", în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp. 84-104.
3. Titlul *Periodos ges* e atribuit fie primelor descrieri ale lumii cunoscute, datorate ionienilor, fie, mai precis, primelor hărţi; vezi Aldo Corcella, „Geografia e *historie*", în Giuseppe Cambiano, Luigi Canfora, Diego Lanza (ed.), *Lo spazio letterario della Grecia antica* I, Roma, 1993, pp. 265-277, în special pp. 268-270; sursele antice atribuie pentru prima dată acest titlu operei geografice a lui Anaximandru – D-K 1. A 14. 23, vezi W.A. Heidel, „Anaximander's Book, the earliest known geographical Treatise", *Proc. Amer. Acad. Arts and Sciences* 56, 1921, pp. 239-287, dar şi operei similare a lui Hecataios, vezi discuţia la Jacoby, *RE* s.v. *Hekataios*, col. 2672, şi *FgrHist* 1.1, p. 328. De asemenea, lui Democrit şi Ctesias li se atribuiau opere cu acelaşi titlu; referirea critică a lui Herodot, 4.36, la autorii de ***ges periodoi*** poate fi generică sau poate trimite, cum se presupune de obicei, la Hecataios.
4. *Etym. M.*, *Suda*, s.v. *Hekataios*.

Fără a şti exact ce alte informaţii despre aria care ne interesează aici va fi transmis opera lui Hecataios sau a urmaşilor lui[1], putem totuşi presupune că aceştia, chiar dacă îşi vor fi propus, nu au izbutit să elimine integral din reprezentările contemporane sau ulterioare partea de fabulos şi imaginea de hotar al lumii pe care tradiţia epică o conferea ţinutului istro-pontic. De altminteri, succesul enorm al lucrărilor descriptive inaugurate de logografii ionieni a dus, paradoxal, la multiplicarea, pînă tîrziu, în epoca elenistico-romană şi mai departe, a operelor care poartă titlul de ***Periodos ges*** sau titluri asemănătoare, dar care reprezintă itinerare imaginare, compuse de multe ori în versuri şi alcătuite nu pe baza unei observaţii directe, ci prin compilarea livrescă a tradiţiilor epice despre marginile lumii, adăugînd nenumărate variaţii pe tema extremităţilor fabuloase şi excesive ale oikumenei. Cîndva în secolul al IV-lea, o secţiune din *Catalogul femeilor* atribuit de tradiţie lui Hesiod primeşte titlul de ***Ges periodos,*** dar descrie o călătorie fantastică prin aer a fiilor lui Boreus, vîntul din nord, care zboară de trei ori în jurul pămîntului urmărind Harpiile şi putînd vedea astfel din înaltul cerului cele mai stranii ţinuturi, de la Ţara Soarelui şi locuitorii ei *cu feţele arse*[2] în Sud, la sciţi şi Hyperborei spre Extremul Nord, şi de la Eridanos şi Etna înspre apus la neamul de oameni cu cap de cîine, ***Hemikunes***, spre extremul Orient[3]. Or, acelaşi Strabon care aminteşte de călătoria prin aer a fiilor lui Boreus spune în altă parte că şi *Triptolemul* lui Sofocle descria o asemenea călătorie a eroului, parcurgînd în zbor cu carul său tras de balaurii înaripaţi întregul spaţiu al oikumenei, pînă la marginile ei cele mai îndepărtate, şi că acelaşi procedeu literar va fi reluat şi de Eschil în *Prometeu înlănţuit*[4]. Aici, aşa cum putem citi şi azi, călătoria aeriană a lui Io, prezisă de Prometeu, începe pe deasupra ţării sciţilor, a chalybilor, trece dincolo de fluviul mitic ***Hubristes*** – fluviul *transgresiunii*, al *nemăsurii* –, ajungînd pînă la culmile Caucazului, *aproape de aştri*, apoi în ţinutul amazoanelor, la Bosfor şi în fine în Asia.

În epoca elenistică, numeroşi autori – Skymnos din Chios, Apollodor din Atena, falsul Scylax, apoi Dionysios Periegetul (a cărui operă, tradusă în latineşte de Avienus, va hrăni pînă tîrziu imaginarul pseudogeografic medieval şi renascentist) – compun astfel de „ghiduri" presărate cu poveşti fantastice şi anecdote romaneşti, care fac deliciul cititorilor din toate vremurile. Aşa se şi explică faptul că, pînă şi în condiţiile naufragiului literaturii antice, pletora de naraţiuni cu caracter mitologic, mai mult sau mai puţin elaborate, despre neamuri şi ţinuturi cvasiimaginare situate la nord de Grecia metropolitană, domină masiv în raport cu ştirile propriu-zis istorice, etnografice sau geografice, şi că orice scriitor care

1. Jacoby, „Die Entwicklung...", *cit.*, p. 27; Corcella, „Geografia e *historie*", cit.
2. Aceasta e etimologia curentă în Grecia a numelui etiopienilor.
3. Strab. 7.3.9; vezi Romm, *The Edges of the Earth...*, *op. cit.*, pp. 28-30.
4. Strab. 1.2.20, p. 27 C = S. *fr.* 598 Radt; *cf.* A. *Pr.* 707-741.

intenţionează să descrie aceste ţinuturi altfel decît în cheia romanescă a ceea ce Tucidide numea *to muthodes*, poveştile de divertisment[1], trebuie totuşi, asemenea lui Strabon cînd vrea să scrie o geografie veridică, să înceapă prin a se confrunta critic cu această etno-istorie fabuloasă. Într-un fel, fiecare geograf sau istoric al ţinuturilor liminare în raport cu lumea cetăţilor e silit să refacă demersul lui Hecataios şi să demonteze miturile *gelaia* ale predecesorilor săi. La drept vorbind, condiţia cercetătorului contemporan care se ocupă de asemenea *eschatiai* nu este nici ea prea departe de cea a logografului milesian sau de cea a lui Strabon.

Dincolo chiar de această persistenţă, explicită sau secretă, a cadrului mental pe care miturile îl impun drept referent, trebuie să mai remarcăm un lucru, prea des trecut cu vederea : scrierile ionienilor nu-i ating, ca orice operă savantă, decît pe savanţi, în vreme ce *Itinerarele* romaneşti circulă cu o intensitate remarcabilă pentru o lume a manuscriselor. Epopeile homerice alcătuiesc cam jumătate din totalul papirilor literari descoperiţi în Egiptul elenistico-roman, iar versurile lui Homer, ca şi cele ale lui Pindar, sînt învăţate pe dinafară de orice copil şi continuă să fie recitate în serbări publice ; tragediile sînt şi ele reprezentate în mari adunări populare, iar poveştile marinăreşti cu căpcăuni şi balauri continuă să fie spuse, în fapt de seară, în orice cătun, în orice cîrciumă şi în orice port, aşa încît ţinuturile mitice ale unei umanităţi septentrionale şi arhaice, mai aproape de zei şi/sau de animale, nu pier nici o clipă din imaginarul colectiv al grecilor. Ele se mută doar tot mai spre nord, pe măsură ce corăbiile greceşti ajung din ce în ce mai departe, îmblînzind Marea Inospitalieră, urcînd apoi pe cursul fluviilor Istru, Boristene sau Tanais, însă nu dispar niciodată cu totul din imaginarul comun, pînă la sfîrşitul Antichităţii şi chiar dincolo de aceasta : în ultimă instanţă, abia explorările şi geografia savantă ale secolelor moderne au umanizat planeta în întregul ei[2].

Nu e mai puţin adevărat, totuşi, că opera logografilor, continuată de studiile ulterioare de geografie, antropologie şi istorie, reuşeşte să desprindă, din reprezentările mitologice ale tradiţiei epice, un cerc mai clar definit de ţinuturi cunoscute. Dacă în *Odiseea* aproape tot ce se situa în afara centrului grec al lumii aparţinea unei *eschatie* populate de monştri şi zei, pentru elenitatea clasică, propriul univers este înconjurat de un cerc amplu – de dimensiuni variabile, mereu extinse prin prezenţa navigatorilor greci – de ţinuturi diferite de cele greceşti prin uzanţe şi forme de organizare, dar care pot fi explorate şi cercetate, la limită, colonizate şi aduse în orbita propriei civilizaţii. Aceste ţinuturi pot în orice caz deveni inteligibile. Distincţia dintre identitate şi alteritate e dublată astfel de cea dintre oikumene şi ţinuturile care se situează, radical, dincolo de hotarele lumii, pe celălalt mal al fluviului Okeanos, acolo unde imaginarul

1. Marcel Detienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, 1981, rev. 1992.
2. Vezi şi Lucian Boia, *L'exploration imaginaire de l'espace*, Paris, 1987.

naraţiunilor despre lumile necunoscute şi fabuloase ale utopiei sau basmului îşi găseşte acum refugiul[1]. În funcţie de perspectiva din care este privit, spaţiul istro-pontic fie marchează o ultimă etapă familiară înaintea lumilor din afară, fie, dimpotrivă, prevesteşte hotarul dintre lumea interioară, bine cunoscută, şi feluritele ipostaze stranii ale alterităţii[2].

4. Înapoi la Sofocle

Am încercat să reconstitui tradiţia arhaică referitoare la hotarele Greciei în genere şi la hotarul tracic în special, pentru a înţelege care putea fi „materia primă" pornind de la care Sofocle ar fi inventat un ţinut septentrional al regelui Charnabon. Concluzia pe care o propun este, pe scurt, următoarea: Sofocle ştia de existenţa unui neam tracic locuind către Istru din tradiţia comună ateniană despre preliminariile primului război cu perşii şi îşi putea imagina că acest ţinut nu numai că nu cunoştea darurile Demetrei în vremea legendară a eroului Triptolemos, dar nici nu a acceptat de bună voie aceste daruri care marcau trecerea de la preistorie la civilizaţie, de vreme ce o lungă tradiţie anterioară situa către hotarul de nord al oikumenei o zonă tranzitorie, mai aproape de natura sălbatică, cu excesele ei, decît de cultura a cărei paradigmă este cetatea greacă, cu normele şi legile ei.

Există însă, în povestea peripeţiilor lui Triptolemos în ţara geţilor, cel puţin un element care pare mai precis decît acest decor generic şi tradiţional al Traciei ca trecătoare şi prag între natură şi cultură. Acest amănunt izbitor este legat de moartea regelui get. De morţile, ar trebui să spun, fiindcă din rezumatul lui Hyginus ar rezulta că getul Charnabon a murit în două moduri diferite: o dată a fost metamorfozat în constelaţia Ophiuchos, *cel ce ţine şarpele*, ***manibus tenentem draconem ut interficere existimetur*** – de parcă ar fi fost el victima balaurului, şi nu invers –, sufocat, ca Laocoon, de strînsoarea uriaşei reptile; a doua oară însă, regele ***sibi consciscerет... mortem***, şi-a dat sie-şi moartea, cum scrie Hyginus, adică s-a sinucis.

Nu ar fi cu totul exclus ca metamorfoza stelară a lui Charnabon să fi făcut parte din finalul tragediei, putînd fi evocată de un crainic sau de alt personaj secundar. Această moarte astrală răspundea însă cu mult mai direct exigenţelor unui tratat despre aştri, care voia să dea seamă de originea unei constelaţii. Ea aminteşte, indirect, de o altă metamorfoză astrală, a lui Asclepios, pedepsit

1. Vernant, *Récits grecs des origines*, *op. cit.*, p. 20.
2. Erik Wistrand, „Nach Innen oder nach Aussen?" *Göteborgs Högskolas Arsskrift*, 52, 1946, pp. 3-54; Claude Nicolet, *L'Inventaire du monde*, Paris, 1986, pp. 12-21; Romm, *The Edges of the Earth...*, *op. cit.*, pp. 32-33.

pentru că încălcase hotarul dintre viaţă şi moarte, dintre oameni şi zei, vrînd să le dea muritorilor nemurirea prin leacuri fermecate. Metamorfoza astrală ca pedeapsă pentru ***hubris*** se regăseşte şi în povestea constelaţiei Orion, de exemplu, aşa că o legătură între metamorfozarea în constelaţie şi temele nemuririi, vieţii şi morţii nu poate fi ignorată. În schimb, ipostaza suicidară a lui Charnabon şi atitudinea lui neobişnuită în faţa morţii, pe care Hyginus o califică drept ***iucundissimam***, *plină de o mare bucurie* sfidătoare, nu are nici o conotaţie astrală, şi de aceea singura raţiune pentru care este menţionată de Hegesianax şi Hyginus trebuie să fie aceea că provine din rezumarea dramei lui Sofocle.

Tema sinuciderii lui Charnabon poate fi atribuită fără ezitare lui Sofocle, a cărui imaginaţie este adesea provocată de dramatismul extrem al morţii voluntare. Sinuciderea eroului tragic (sau a eroinei, de la Deianeira la Antigona) este, într-adevăr, un final sofocleean prin excelenţă, iar sinuciderea pe scenă, sub ochii spectatorului, reprezintă, în tipologia morţilor tragice, o inovaţie dramatică foarte impresionantă, ilustrată înainte de toate de celebra sinucidere a lui Aias în tragedia cu acelaşi nume[1]. În această tragedie, eroul suicidar e calificat drept ***omophon***, *cu minte sălbatică*, şi ***stereophon***, *cu minte neclintită în rău*, ceea ce trimite sinuciderea în proximitatea sălbăticiei delirante, tot aşa cum sinuciderea lui Charnabon, ne spune Hyginus, se potrivea cu viaţa lui crudă. E posibil ca finalul tragic al asediului cetăţii Eion, marea victorie a lui Cimon, încununată sinistru de sinuciderea spectaculoasă a satrapului Boges, să-l fi impresionat pe poet pînă la a-l îndemna să pună în scenă un episod similar. Oricum, nu văd nici un argument care să interzică ipoteza conform căreia Sofocle ar fi experimentat încă din tragedia sa de debut inovaţia reprezentării pe scenă a sinuciderii, rezervată aici antieroului Charnabon, pe care o va relua în drama *Aias*, de data aceasta punînd în scenă sinuciderea, încă şi mai dramatică, dar asemănătoare ca sens, a eroului de la Salamina.

Moartea regelui Charnabon devine astfel o ultimă manifestare de ***hubris***, mai ales că se petrece sub ochii zeiţei Demetra ; or, impuritatea morţii violente este o ***miasma*** desacralizantă, incompatibilă cu natura nemuritoare a zeilor. Textul lui Hyginus spune însă chiar mai mult : ***qui (sc. Charnabon) ita uixerat acerbe, ut iucundissimam sibi conscisceret mortem***, *a trăit atît de sălbatic încît şi-a dat sie-şi o moarte plină de bucurie.* Această stranie jubilaţie exprimă, desigur, o formă supremă de sfidare a zeilor, cărora Charnabon le refuză pînă şi teama în faţa propriei morţi, semnul prin excelenţă al refuzului condiţiei sale limitate de muritor. Dincolo însă de logica internă a tragediei, dincolo de dilema *moarte astrală* (într-un context care opune moartea şi nemurirea) sau *sinucidere sfidătoare*, dincolo chiar de dramatica sinucidere de la Eion, mă întreb dacă această particularitate

1. Zoe Petre, „Reprezentarea morţii în tragedia greacă", în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp: 265-291 ; Elise P. Garrison, *Groaning Tears : Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy*, Leiden – New York, 1995.

a personajului get de a incarna o atitudine neobişnuită, transgresivă şi jubilant suicidară nu se leagă cumva şi de persistenta tradiţie greacă despre atitudinea singulară a geţilor în faţa morţii.

Într-adevăr, încă din primele texte cu caracter istoric care se referă la geţi şi la neamurile trace vecine cu aceştia – *Istoriile* lui Herodot şi compendiul ***Barbarika nomima*** datorat lui Hellanicos din Lesbos –, relatările despre obiceiurile lor trimit la o raportare aparte a acestui neam la moarte. Herodot atribuie unora dintre ei, pe nume trausi, un obicei bizar, anume acela de a întîmpina moartea cu o veselie frenetică, rezervînd, în schimb, naşterilor bocetul şi jalea pe care toate celelalte popoare – şi în primul rînd grecii – le practică în cadrul ritualurilor funerare. Un autor anonim, pe care marile lexicoane tîrzii îl citează împreună cu Hellanicos şi cu Mnaseas din Patrai pentru practicile de nemurire ale geţilor, relatează acelaşi ciudat obicei, atribuindu-l însă altor neamuri înrudite din aceeaşi arie nord-tracică, crobyzii şi terizii[1].

Această inversare flagrantă a uzanţelor funerare trimite, în ultimă instanţă, la un pasaj hesiodic[2], putînd fi subsumată locurilor comune ale pesimismului caracteristic înţelepciunii populare[3]. Nu e mai puţin adevărat că această singulară uzanţă e semnalată şi de Herodot, şi de autorul excerptat de lexicografi ca o trăsătură excepţională şi distinctivă a unor grupuri nord-tracice, precum şi că ea va fi consemnată cu perseverenţă, devenind o marcă semantică a geţilor, frecvent amintită pentru a explica epitetul tradiţional şi greu de înţeles de ***athanatizontes***[4].

Cuvîntul ***athanatizontes*** este un participiu prezent adjectivat de la verbul ***athanatizo***. Ambele aparţin sferei semantice a numelui ***thanatos***, *moarte*. Precedat de *alfa* privativ, ***a-thanatos***, cuvîntul înseamnă *care nu cunoaşte moartea, nu are parte de moarte, nemuritor*. Dificultatea traducerii participiului ***athanatizon*** (pl. ***athanatizontes***) provine din faptul că noi îl citim pentru prima dată la Herodot, şi anume în legătură cu geţii, deci nu avem cum judeca pe baza unor precedente sensul exact pe care Herodot îl dă acestui participiu. Studiul amănunţit al lui Linforth, care examinează uzanţele posterioare ale cuvîntului în context filozofic, dovedeşte însă cu prisosinţă că acest participiu are în mod constant un sens factitiv (firesc, de altfel, la un participiu prezent activ). Traducerea frecventă cu sensul de *credinţă în nemurire*, adică desemnîndu-i pe *geţii care se cred*

1. Hellanikos, *FgrHist* 4 F 73 = Phot., *Suda*, s.v. *Zamolxis* = *Etym. Magn.* 407.45.
2. Hes. Fr 377 M.-W., ***et Hesiodus natales hominum plangens gaudet in funere***, *şi Hesiod, plîngînd pe nou-născuţi, se bucură la înmormîntare.*
3. *Cf.* Theogn. 425-428; Empedokles, D-K B. 118; vezi David Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History", în Giuseppe Nenci şi Olivier Reverdin (ed.), „Hérodote et les peuples non Grecs. Neuf exposés suivis de discussions", *Entretiens sur l'Antiquité classique*, tome XXV, Vandoeuvres-Geneva, 1990, pp. 149, 167.
4. Hdt. 5.4, despre trausi; Hellanikos, cit.; Mela 2.2.18; Solin. 10.(1)6; Clem. *Strom.* 4.8, p. 213.

nemuritori, este aşadar greşită, şi ***athanatizein*** nu înseamnă *a (se) crede nemuritor*, ci *a (se) face nemuritor*, a practica rituri prin care, din muritor, devii nemuritor[1].

În ciuda faptului că demonstraţia incontestabilă pe care a întreprins-o Linforth nu a fost niciodată recuzată, şi cu atît mai puţin infirmată, trimiterea la *credinţa* în nemurire persistă în multe dintre interpretările pasajului lui Herodot şi a impresionantei sale posterităţi[2]. Cele mai importante dezvoltări bazate pe sensul factitiv al cuvîntului ***athanatizontes***, aşa cum a fost el elucidat de Linforth, se datorează, în ordinea apariţiei lor, lui Walter Burkert[3], Mircea Eliade[4], François Hartog[5] şi David Asheri[6]; voi reveni asupra lor în capitolele următoare.

Aşa cum o demonstrează lectura atentă a excursului getic din opera lui Herodot, expresia ***Getai athanatizontes*** apare ca primă menţiune a geţilor (şi va fi reluată identic în cartea 5, capitolul 4 al *Istoriilor*) pentru a lămuri din primul moment cititorul despre cine anume e vorba. Ipoteza formulată încă de Linforth în studiul din 1918 la care m-am referit, şi anume că ne aflăm în faţa unui epitet formular, e singura care dă seamă de structura sintactică a pasajului consacrat geţilor, precum şi de apariţiile posterioare lui Herodot ale acestei apoziţii pe lîngă etnonimul *Getai*[7].

Epitetele formulare – acele apoziţii ce revin de cîte ori este enunţat un nume propriu, fie de erou, ca *Ahile cel iute de picior* sau Odiseu ***polumetis***, *cel prea iscusit*, fie de neam, ca *ahei cu frumoase pulpare* – reprezintă o moştenire epică preluată din tradiţia aezilor. Aşa cum au demonstrat studiile lui Milmann Parry despre epitetul homeric[8], aceste formule au un rol dublu: acela de a permite recunoaşterea personajului, individual sau colectiv, de către un auditoriu care era confruntat cu o multitudine de nume, întîmplări şi peripeţii într-o audiţie ce trebuia să-i capteze mereu şi mereu atenţia, tot aşa cum, pentru bardul care

1. Ivan Linforth, „OI ATHANATIZONTES (Herodotus IV.93-96)", *ClPh*. 13, 1918, p. 27.
2. În istoriografia românească, cea mai autoritară interpretare în acest sens larg a epitetului îi aparţine lui Vasile Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, p. 27 şi *passim*, urmat de marea majoritate a autorilor care se referă la credinţele geţilor (sau, cum se extrapolează prea ades, ale „geto-dacilor").
3. Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft im alten Pythagorismus*, Nürnberg, 1962, trad. engl. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972.
4. Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, trad. rom. Maria şi Cezar Ivănescu, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, Bucureşti, 1992.
5. François Hartog, „Salmoxis: le Pythagore des Gètes ou l'Autre de Pythagore?", *ASNP* 8, 1978, I, pp. 16-42; *idem*, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 264-265.
6. Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History", cit., pp. 148-150, şi comentariile lui Walter Burkert, *op. cit.*, pp. 166-167.
7. H. Diller, *Wanderarzt und Aitiologe*, Leipzig, 1934, pp. 81-82; vezi *infra*, pp. 75-78, 124-126.
8. Milmann Parry, *L'Epithète traditionnelle dans Homère, essai sur un problème de style homérique*, Paris, 1928.

compunea pe măsură ce performanţa sa înainta chiar sub ochii atenţi ai publicului adunat să-l asculte, aceste formule funcţionează ca un fel de element component modular al versului, care, repetat invariabil, permite creatorului o secundă de răgaz pentru a înainta în producţia versurilor.

În descendenţa poemelor orale, naraţiunile în proză pe care le inaugurează logografii păstrează asemenea epitete calificante – povestind despre *lidienii cei rafinaţi* sau despre *egiptenii cei înţelepţi*, astfel încît auditoriul (sau cititorii prezumtivi) să recunoască lesne şi cu o plăcere comparabilă celei pe care o suscita epica tradiţională despre ce neam anume e vorba. Această primă calificare a geţilor prin apoziţia ***athanatizontes*** nu este o explicaţie cauzală pentru evenimentul relatat în continuare, ci un epitet formular menit să precizeze identitatea neamului getic, mai degrabă vag cunoscut grecilor pînă atunci, dar putînd fi recunoscut prin singularitatea raporturilor sale cu moartea şi nemurirea.

Şi Linforth, şi, pe urmele lui, Hartog presupun că acest epitet formular, provenit din tradiţia comună anterioară lui Herodot, ar fi fost la origine un soi de poreclă ironică pentru secta pitagoreică – o poreclă destul de celebră pentru ca istoricul din Halicarnas să o citeze fără să simtă nevoia de a o explica direct, dar pe care el, pentru prima dată, ar fi aplicat-o nu pitagoreicilor, ci geţilor, utilizînd-o la fel de ironic pentru a marca similitudinile dintre practicile conventiculelor pitagoreice şi credinţele unui neam tracic, altminteri mai degrabă obscur, la care se va referi în capitolele etnografice 94 şi 95, precum şi în cartea a 5-a, cînd vorbeşte din nou despre geţi[1].

Dificultatea formală în a accepta această ipoteză constă în faptul că nici un text cunoscut de noi nu foloseşte calificativul ***athanatizontes*** ca apoziţie la numele sectei pitagoreice. Perifrastic, există, ce-i drept, cîteva menţiuni destul de timpurii care atribuie pitagoreicilor practicarea unui mod de viaţă şi a unor doctrine referitoare la nemurire, dar ele nu sînt nicăieri numite cu acest participiu. Argumentaţia dezvoltată de Linforth şi Hartog ar putea depăşi eventual această dificultate formală, mai ales că, în condiţiile naufragiului literaturii antice, nici un argument ***ex silentio*** nu are prea multă validitate. Singurul element care se opune cu adevărat acestei supoziţii este de ordinul logicii: dacă am accepta că Herodot transfera epitetul ***athanatizontes*** de la pitagoreici la geţi, ar însemna că Herodot, calificîndu-i pe geţi drept ***athanatizontes***, lămurea ***obscura per obscurium***, fiindcă enunţa ca element de identificare al unui neam altminteri mai degrabă necunoscut o aluzie ironică la practici pitagoreice destul de enigmatice şi ele. În schimb, logica textului devine clară dacă acceptăm că sintagma ***Getai athanatizontes*** era cît de cît familiară cititorului, dar că Herodot simte nevoia să

1. Linforth, „OI ATHANATIZONTES", cit., p. 27, reluat şi dezvoltat de Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 171-174.

ofere propriile sale explicaţii în legătură cu sensul, nelămurit sau insuficient lămurit înainte de el, al epitetului.

De cîte ori vine vorba despre geţi, Herodot îi califică drept ***athanatizontes*** – dar, la începutul capitolului 94 al cărţii a 4-a, el cercetează ce-ar putea însemna mai exact termenul şi scrie ***athanatizontes de hoi Getai tonde ton tropon***, *iată în ce constau aceste practici de nemurire ale geţilor*, oferind două explicaţii divergente : una legată de sacrificiile închinate zeului get Salmoxis, cealaltă – povestea despre sclavul get Salmoxis, pusă explicit în relaţie cu tradiţia privitoare la Pitagora, şi, cînd îi pomeneşte încă o dată pe geţi, în cartea a 5-a, îi identifică din nou prin epitetul formular ***athanatizontes***, amintind că a explicat sensul acestuia în legătură cu geţii, iar acum se referă la alte particularităţi distinctive ale altor neamuri învecinate cu geţii, anume trausii, cu straniile lor obiceiuri funerare.

Din punctul meu de vedere, tocmai reluarea sintagmei ***Getai athanatizontes*** în cartea 5 a *Istoriilor* lui Herodot confirmă nu doar caracterul ei de epitet formular, ci şi faptul că expresia ***athanatizontes*** îi evoca în mod tradiţional pe locuitorii traci de la gurile Dunării încă înainte de Herodot şi că Herodot utilizează sistematic sintagma ***Getai athanatizontes*** pentru a-şi ajuta cititorul să înţeleagă imediat că e vorba anume de acel neam tracic faimos pentru că practică rituri de nemurire

Caracterul de două ori ipotetic al argumentelor ce urmează îmi este cît se poate de evident şi nu am nici cea mai mică intenţie de a le prezenta ca pe o concluzie fermă. Dar, dacă acceptăm : 1° că subiectul dramei *Triptolemos* este cel pe care l-am reconstituit pornind de la textul lui Hyginus ; 2° că sinuciderea ***iucundissima*** a regelui Charnabon rezumă foarte succint o componentă memorabilă din finalul dramei lui Sofocle, ce făcea aluzie la o atitudine singulară şi sfidătoare faţă de moarte, tipică pentru geţii care refuză condiţia lor de fiinţe muritoare ; şi 3° că sinuciderea jubilantă a lui Charnabon nu reprezintă o simplă invenţie dramatică a tînărului poet, ci trimite la o relatare invocînd o ciudată atitudine a geţilor faţă de moarte, precum şi că, după toate probabilităţile, formula ***Getai athanatizontes***, preluată de Herodot de la un predecesor, ajunsese să-i fie cunoscută şi lui Sofocle atunci cînd compunea, în 468, *Triptolemos* – dacă, aşadar, acceptăm această triplă ipoteză, trebuie să ne întrebăm de unde culesese Sofocle informaţii specifice despre raportarea singulară la moarte a geţilor.

În ceea ce priveşte etnonimul ***Getai***, nu cred că e nevoie să-i căutăm neapărat o sursă livrescă. Putem presupune că, în contextul angajării directe a Atenei în susţinerea răscoalei milesiene, apoi în rezistenţa victorioasă contra lui Dareios şi Xerxés, episodul eşecului persan în nordul Pontului Euxin va fi fost adesea evocat în detaliu, şi aceasta cu atît mai mult cu cît artizanul victoriei de la Marathon, Miltiade, era în acei ani tiran al Chersonesului tracic şi participase el însuşi la expediţie. Prin comparaţie, amintesc aprigele discuţii, cu ecouri în *Istoriile* lui Herodot, despre podul de corăbii al lui Dareios din 514, despre încercarea de a-l

distruge pentru a tăia calea de întoarcere a armatei şi despre rolul ionienilor, respectiv al lui Miltiade, în acest celebru episod. Nu avem, desigur, nici o sursă care să confirme ipoteza potrivit căreia, în acest context de aprinse dezbateri publice, formale şi informale, ar fi fost vehiculate şi informaţii despre rezistenţa geţilor împotriva Marelui Rege, dar nici nu pare cu totul neverosimil să imaginăm un discurs care, de exemplu, să-i întrebe retoric pe atenieni dacă sînt mai prejos decît neamul neştiut al geţilor, care s-au împotrivit eroic – chiar dacă în zadar – uriaşei armate persane, sau care să-i îndemne să se opună perşilor la fel ca geţii, nu să li se supună cum făcuseră tracii şi chiar alte cetăţi greceşti, din Ionia sau din nordul Eladei.

Cît priveşte numele lui Charnabon, aşa cum scriam mai sus, este un nume autentic, dar mă tem că trebuie să ne resemnăm cu gîndul că nu putem şti pe ce căi a ajuns el pînă la Sofocle. În schimb, am putea înţelege de ce poetul situează conflictul dintre eroul civilizator grec şi regele get, paradigmă a confruntării între adevărata pietate a unei umanităţi culturale şi natura aprigă, trufaşă şi transgresoare a antieroului care refuză darul Demetrei, în lumea cvasimisterioasă a nordului Traciei. Dacă e adevărat, cum am presupus în paginile precedente, că Sofocle a ales anume acest decor tracic pentru a susţine proiectele lui Cimon, nu e mai puţin adevărat că şi poetul, şi auditoriul căruia i se adresa puteau accepta imediat imaginea unui Septentrion fundamental diferit, chiar ostil civilizaţiei cetăţilor, fiindcă erau purtătorii unei îndelungate tradiţii ce situa, în această margine de lume, reprezentări ale alterităţii în confruntare cu care grecii îşi defineau încă de mult propria identitate.

În construcţia dramei sale, Sofocle pornea de la temele tradiţionale ale unei Tracii septentrionale legendare, o lume tranzitorie, deocamdată prea tînără pentru a se situa, ca adevărata umanitate – cea greacă –, la distanţa corectă între zei şi animale. De vreme ce epitetul ***athanatizontes*** funcţionează deja în opera lui Herodot ca epitet formular, am putea însă presupune că, dincolo de această tradiţie comună şi generică, poetul aflase un detaliu decisiv despre riturile de nemurire ale geţilor de la un autor care l-a precedat – şi pe el, ca şi pe Herodot – şi că această informaţie s-a prefăcut în finalul tragic al dramei *Triptolemos*, încheiată prin sinuciderea ***iucundissima***, adică printr-o sfidătoare şi inumană jubilaţie în faţa morţii. Alături de numele regelui, care trimite şi el la o informaţie circumstanţială, chiar dacă pentru totdeauna pierdută, datorită autenticei sale apartenenţe la fondul tracic, exultarea lui Charnabon sugerează că informaţiile despre geţi prezente în sursele anterioare lui Herodot erau mai substanţiale decît se crede îndeobşte.

Această presupunere este întru cîtva coroborată şi de faptul că Sofocle dovedeşte în mai multe drame că ştie tot felul de amănunte în legătură cu ţinuturile septentrionale, precum şi că aceste ţinuturi reprezintă un referent relativ frecvent al imaginilor poetice din tragediile sale: în *Oedip rege*, mesagerul anunţă sinuciderea

Iocastei cu versurile: *Ştiu că nici Istrul, nici Phasis n-ar putea să spele, purificînd-o, această casă* (a Labdacizilor)[1], iar în tragedia *Tereus*, azi pierdută, un vers adresa o invocaţie *Soarelui, lumină venerată de tracii* ***philippoi****, iubitori de cai*[2] (alt epitet formular). Mai mult, fragmentul din drama *Eurypylos* pe temeiul căruia am presupus că Telephos şi fiul acestuia erau regi ai Moesilor de la Dunăre aminteşte de giulgiul eroului *ţesut de femei de la Istros*[3], ceea ce sugerează din nou o complicitate specială a *Istrianidelor* cu riturile funerare şi cu moartea.

La date greu de precizat, pe de altă parte, dar care se presupune din principiu că ar fi posterioare publicării *Istoriilor* lui Herodot, Sofocle compune o tragedie intitulată *Sciţii*[4] şi, respectiv, o alta, *Oinomaos*, în care un vers evocă sinistrul obicei scitic al scalpării: *cu pielea capului jupuită cu păr cu tot drept ştergar, după obiceiul scitic*[5]. Datarea relativ tîrzie a acestor drame pleacă de la ipoteza că Sofocle nu putea avea cunoştinţe istorico-antropologice despre aceste ţinuturi înainte de publicarea *Istoriilor*, respectiv înainte de anul 450. Am putea însă la fel de bine presupune că, măcar pentru o parte dintre aceste referiri, Sofocle dispunea şi el, ca şi Herodot, de un izvor anterior cu trimiteri la ţara geţilor sau la cea a sciţilor şi la cruzimea lor, cum ar fi, de pildă, scrierea atribuită lui Aristeas din Proconnesos, pe care Herodot o citează cu privire la Hyperborei[6], sau textul lui Pherecydes din Syros, care povestea istorii despre regii sciţi şi despre darurile enigmatice pe care aceştia i le-au trimis lui Dareios[7].

Ipotezele cu privire la aceste surse timpurii, şi cu atît mai mult identificarea lor, nu se pot baza decît pe o fragilă construcţie deductivă, dar trebuie să observăm oricum că poeţii tragici erau destul de familiarizaţi cu literatura de *Periodoi ges* la care m-am referit anterior sau măcar cu opera lui Hecataios din Milet, primul şi cel mai de seamă dintre logografii secolelor al VI-lea şi al V-lea. Într-o vreme în care atenienii îşi vedeau brusc dilatată viziunea despre spaţiul circum-mediteranean, mai întîi prin confruntarea cu Imperiul Ahemenizilor, apoi ca hegemoni ai Ligii maritime, interesul pentru ţinuturi îndepărtate devine un imperativ al noului lor statut în Grecia şi, în genere, în Mediterana, drept care tragedia explorează tot mai frecvent tărîmuri îndepărtate şi exotice. Eschil trădează cunoaşterea operei lui Hecataios deopotrivă în *Rugătoarele* – unde periplul lui Io şi Egiptul legendar al celor doi fii ai lui Epaphos, Danaos şi Aigyptos, este evocat de corul Danaidelor

1. S. *OT* 1227-1229.
2. S. F 582 Radt (*fr.* 523 N).
3. S. F 210, v. 67-68 Radt.
4. S. F 546-552 Radt (*fr.* 503-508 N).
5. S. F 473, 473a Radt (*fr.* 432 N).
6. Hdt. 4.33-35.
7. Pherekyd. *FgrHist* 5 F 174 = Clem. *Strom.* 5.8.44 (2).

în termeni care trimit la opera Milesianului – şi în *Prometeu înlănţuit*, al cărui decor de cosmogonie împleteşte vechi teme epice cu elemente „moderne" provenind din operele descriptive de la finele veacului al VI-lea. Acestor drame li se adaugă mai multe fragmente ale tragediilor azi pierdute, care includeau referiri la neamuri barbare ce proveneau probabil tot de la Hecataios.

Putem presupune, oricum, că tînărul Sofocle va fi întreprins asemenea lecturi, avînd în vedere că se hotărîse să facă din nordul aproape necunoscut al Traciei decorul tragediei sale. Dincolo de peisajul unei Tracii imaginare, la jumătate de drum între natură şi cultură, el putea găsi în descrierile logografilor elemente referitoare la geţi, la moravurile şi credinţele lor, de vreme ce avem certitudinea că Hecataios descria zona de la vărsarea Istrului în Pont şi enumera măcar cîteva dintre neamurile tracice care locuiau acolo : resturile infime din secţiunea „Europa" a operei sale geografice pe care le-a păstrat lexiconul *Suda* se referă, cum am mai spus, la aşezarea greacă de la Orgame şi menţionează două etnonime – cel al crobyzilor, ***krobuzoi***, şi cel al trixilor, ***trixoi***, ambele localizate la sud de Istru[1].

Neamul (sau tribul) numit în citatul din Hecataios ***trixoi*** nu mai apare sub acest nume în sursele ulterioare; crobyzii, în schimb, revin la Herodot doar localizaţi, fără alte amănunte[2]. Într-un pasaj citat de lexicografii tîrzii împreună cu *Barbarika nomima* a lui Hellanicos, crobyzii reapar, în compania aşa-numiţilor ***terizoi***, care ar putea fi uşor identificaţi cu ***trixoi*** menţionaţi de lexiconul *Suda* în citatul din Hecataios. În încheierea povestirii despre Zalmoxis, asupra căreia voi insista mai ales în capitolul următor, un epitomator relativ tîrziu[3], pe care lexiconul *Suda*, *Etymologicum Magnum* şi Photios îl citează în continuarea pasajului atribuit lui Hellanicos, scrie următoarele : ***Athanatizousi de kai terizoi kai krobuzoi***, *Şi terizii, şi crobyzii practică aceste rituri de nemurire. Ei spun că morţii pleacă la Zalmoxis şi se vor întoarce înapoi. Dintotdeauna* ***(aei)*** *ei au crezut că acestea sînt adevărate. Jertfesc* ***(thuousi)*** *şi sărbătoresc cu ospeţe* ***(euochountai)****, ca şi cînd mortul se va întoarce înapoi.*

1. Hekataios, *FgrHist* 1 F 170-172.
2. Hdt. 4.49, *cf.* [Scymn.] 746-749, *GGM* I, p. 196 ; Plin. *NH* 3 (26) 82.
3. Pasajul e atribuit îndeobşte în întregime lui Hellanicos, dar mulţi comentatori exprimă rezerve cu privire la autenticitatea parţială sau chiar integrală a citatului ; vezi Karl Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, 1849, p. XXIX. Într-adevăr, textul lexicografilor este un mozaic compus dintr-o primă referire generală în care Zalmoxis e numit scit, urmată de un citat probabil dintr-o *Periegesis* a lui Mnaseas din Patrai, elevul lui Eratosthenes : urmează citatul din Hellanicos, pentru ca ultimele fraze – introduse prin formula ***tines legonti***, *alţi autori spun că* – să-şi dovedească ele însele caracterul compozit : propoziţia *mi se pare că acesta (Zalmoxis) a trăit cu mult înaintea lui Pitagora* e un citat aproape exact din Herodot, 4.96, dar adverbul ***authis*** din penultima frază apare într-o formă considerată tîrzie, atestată pentru prima dată la Lycophron, în epoca elenistică (LSJ s.v. ***authi-***).

Fragmentul citat corespunde, în privinţa sensului, cu obiceiul funerar ciudat al neamului tracic al trausilor, aşa cum este el relatat de Herodot în capitolele 3 şi 4 ale cărţii 5 a *Istoriilor*. Iată ce povesteşte Herodot: */3/ Tracii au mai multe nume, fiecare după ţinutul în care locuiesc, dar au cam aceleaşi obiceiuri, în afară de geţi, de trausi şi de cei care locuiesc dincolo de crestoni. /4/ În privinţa obiceiurilor pe care le practică geţii* ***athanatizontes*** *am vorbit mai înainte. Trausii însă se aseamănă în toate privinţele cu ceilalţi traci, în afara datinilor legate de naştere şi de moarte, în privinţa cărora iată ce fac ei: pe nou-născut îl înconjoară toate rudele, jelindu-l pentru toate nenorocirile pe care le va îndura o dată ce a venit pe lume şi amintind toate suferinţele omeneşti, în schimb pe cel mort îl duc la groapă glumind şi veselindu-se şi înşirînd toate necazurile de care a scăpat acum în deplina lui fericire*. Paragraful următor, din capitolul 5, vorbeşte despre obiceiul specific altor traci, *cei care locuiesc dincolo de crestoni*, de a sacrifica la moartea soţului pe soţia preferată a acestuia.

Obiceiul funeraliilor sărbătoreşti este atribuit – de data aceasta numai crobyzilor – de o colecţie tîrzie de paradoxuri, cunoscută sub titlul de *Paradoxograful* editat de Rohde[1], care menţionează, pe urmele lui Herodot probabil, şi obiceiul geţilor de a trage cu săgeţi în cer[2]. Pomponius Mela rezumă toate aceste tradiţii şi atribuie geţilor obiceiul funeraliilor vesele, scriind că aceştia sînt ***feri ac paratissimi ad mortem***, *sălbatici şi pregătiţi cu prisosinţă să înfrunte moartea, din cauza unor variate opinii – căci unii cred că sufletele celor plecaţi se vor întoarce, alţii, că, deşi nu se mai întorc, nici nu se sting, ci se mută în ţinuturi mai fericite, alţii, în fine, că sufletele mor, dar că aşa e mai bine decît să trăiască. De aceea la unii dintre ei se obişnuieşte să se jelească,* ***lugentur***, *la naştere, căinîndu-i pe nou-născuţi, şi dimpotrivă, înmormîntările sînt sărbători, celebrate ca rituri sacre prin imnuri,* ***carmina***, *şi joc,* ***lusus***[3].

Evident, izvoarele posterioare epocii clasice nu pot fi invocate ca argument pentru a presupune că, în scrieri anterioare dramei lui Sofocle, ar fi existat informaţii despre uzanţele funerare ale geţilor; ele sugerează totuşi existenţa unor tradiţii persistente care atribuie geţilor sau unor neamuri foarte apropiate de

1. *Par.* Rohde 27: ***Para Krobuzous ethos esti to men gennomenon brephos threnein, ton de thananta eudaimonizein.***
2. *Ibidem* 42.
3. Mela 2.2.18: ***Quidam (sc. Thraces) feri sunt paratissimi ad mortem, Getae utique. Id varia opinio perficit: alii redituras putant animas obeuntium, alii etsi non redeant non exstingui tamen, sed ad beatiora transire, alii emori quidem, sed id melius esse quam uiuere. Itaque lugentur apud quosdam puerperia natique deflentur, funera contra festa sunt, et ueluti sacra cantu lusuque celebrantur***. Paragraful imediat următor relatează, cu detalii mai abundente şi diferite de cele transmise de Herodot, sacrificarea soţiilor la moartea soţului şi obiceiurile de nuntă. Solinus, 10.1-6, parafrazează fără vreo deosebire semnificativă textul lui Mela.

ei o raportare neobişnuită, jubilantă chiar, la moarte[1]. Variaţiile acestei tradiţii, atît cît ne-a parvenit prin intermediul scriitorilor antici, implică existenţa mai multor surse decît cele de care dispunem azi şi permite – împreună cu caracterul formular al calificativului ***athanatizontes*** – ipoteza că acestea se numărau printre cele mai vechi scrieri care îi pomenesc pe tracii septentrionali.

Cea mai logică explicaţie a variantelor care deosebesc textul lui Herodot de textul anonim adăugat de lexicografi citatului din *Barbarika nomima* a lui Hellanicos este aceea că epitetul ***athanatizontes*** era asociat la origine straniului obicei de a jubila la înmormîntări şi desemna nu numai neamul geţilor, ca la Herodot, ci (şi) alte cîteva populaţii nord-tracice vecine şi înrudite cu aceştia, anume *terizii* (sau ***trixoi***) şi *crobyzii*, amintiţi în orice caz de Hecataios[2].

În ceea ce priveşte calificativul ***athanatizontes***, care este cel mai mic numitor comun al acestui conglomerat de obiceiuri singulare, el funcţionează în ambele texte, şi la Herodot, şi la Pseudo-Hellanicos, ca un epitet formular. Herodot pune emfatic etnonimul şi epitetul calificant al geţilor în relaţie cu noutatea aflată de el – credinţa în Zalmoxis şi informaţiile despre sacrificarea celor mai buni războinici –, prezentînd cu oarecare dubii şi tradiţia ionienilor referitoare la acest personaj, dar, încercînd înainte de toate să constituie o geo-antropologie mai precisă decît a predecesorilor, rezervă epitetul de ***athanatizontes*** doar geţilor şi distribuie altor neamuri trace uzanţele singulare de care dispune, creditîndu-i pe trausi cu obiceiul funeraliilor vesele şi pe *cei ce locuiesc mai sus de crestoni* cu sacrificiul funerar al soţiei preferate, atribuit tot geţilor de către Pomponius Mela, pe baza unei surse elenistice greu de identificat. Dimpotrivă, Pseudo-Hellanicos, care a aflat de la Herodot poveştile grecilor din Pont despre Zalmoxis pitagoreul – şi le priveşte cu aceeaşi neîncredere –, adună toate informaţiile prealabile despre funeraliile vesele şi le subsumează iniţierilor sclavului lui Pitagora, precizînd că şi terizii, şi crobyzii practică rituri de nemurire şi asociind funeraliile vesele iniţierilor lui Zalmoxis. Pe scurt, o sumă de trăsături singulare şi de etnonime puţin cunoscute sînt asociate, respectiv redistribuite relativ aleatoriu de la un autor la altul, dar trimit, toate, la un fond comun de cunoaştere tradiţională arhaică pe care Herodot, ca şi succesorii lui, îl administrează în propriul stil.

Din ce sursă anume ar putea proveni elementele referitoare la aceste neobişnuite uzanţe funerare, şi mai ales epitetul ***athanatizontes***, e foarte greu de spus. Cîndva se considera că opera lui Hecataios reţinea mai degrabă toponime şi etnonime decît detalii cu caracter antropologic în descrierile sale, considerate îndeobşte ca un itinerar şi o listă de cetăţi şi ***ethne*** riverane. Pe de altă parte însă,

1. Vezi şi Rohde, *op. cit.*, p. 291, despre apetitul pentru moarte al tracilor danubieni. *Cf.* şi Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 174-175.
2. Vezi şi Joachim Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1963, pp. 83-88.

Felix Jacoby[1] presupunea că autorii de descrieri antropo-geografice posteriori lui Hecataios urmau o schemă comună, provenită din opera acestuia şi relatînd: 1° localizarea şi particularităţile fiecărei regiuni; 2° elemente istorice de tip genealogic, liste regale etc.; 3° lucruri neobişnuite, minunăţii – ***thaumasia***; şi 4° ***nomoi*** – obiceiuri, cutume şi legi.

Atacul lui Heraclit din Efes la ***polumathia*** lui Hecataios, interpelat în textul filozofului alături de Xenofan, Pitagora şi Empedocle[2], sugerează un interes comun al autorilor incriminaţi pentru poveştile pitoreşti şi ***thaumasia***, *pline de miracole, incredibile*, aşa că ipoteza provenienţei uneia sau mai multor asemenea singularităţi ale tracilor septentrionali din opera lui Hecataios nu trebuie exclusă[3].

Oricum, încă înainte de Hecataios circulau scrieri catalogînd popoare negreceşti şi obiceiurile lor ciudate. Dintre acestea, pierdute în cea mai mare măsură sau chiar cu totul, cel puţin una, atribuită lui Aristeas din Proconnesos, figură misterioasă de poet şi ***theios aner*** asupra căruia vom reveni, ştim că ar fi putut consemna tradiţii de genul celor despre geţii ***athanatizontes***, de vreme ce este citată de Herodot cînd vorbeşte despre Hyperborei şi ţinuturile situate la răsărit de sciţi. Este destul de probabil că şi Hecataios povestea pe urmele lui Aristeas despre Hyperborei: în comentariul lor la *Istoriile* lui Herodot, care îl menţionează pe Aristeas şi poemul acestuia *Arimaspeia* ca sursă referitoare la Hyperborei, How şi Wells presupun că textul lui Herodot care susţine că legenda despre aceştia este grecească ar ţinti să corecteze opiniile Milesianului, iar un text din Diodor povestind istoria lui Abaris Hyperboreul citează un Hecataios ce ar putea fi acelaşi logograf din secolul al VI-lea[4].

Toate aceste scrieri îi puteau fi accesibile lui Sofocle: Eschil utilizează *Arimaspeia* în trilogia închinată lui Prometeu. Pe de altă parte, în cercul cimonienilor este activ Pherecydes, un celebru logograf atenian care va publica, la o dată apropiată de cea a *Istoriilor* lui Herodot şi a operelor lui Hellanicos, o genealogie ce porneşte de la eroii homerici pentru a ajunge la contemporanii autorului din vestite familii ateniene, şi în primul rînd la neamul Filaizilor, ascendenţii lui Cimon. În literatura ulterioară, acest Pherecydes din Atena e adeseori confundat însă cu un autor omonim, originar din Syros, celebru pentru

1. Jacoby, „Die Entwicklung...", cit., p. 27.
2. Heraclit. D-K 22 B 40.
3. În studiul „L'immortalité du roi Charnabon", publicat de mine în *Faţetele istoriei. Existenţe, identităţi, dinamici. Omagiu acad. Şt. Ştefănescu*, Bucureşti, 2000, pp. 395-406, am procedat la o primă examinare a acestui ipotetic fond de tradiţii datorate primilor logografi, susţinînd cu mai mare fermitate decît sînt dispusă s-o fac astăzi provenienţa epitetului ***athanatizontes*** de la Hecataios.
4. Hdt. 4.32, *cf.* How – Wells, *ad loc.*; Diod. 2.47; vezi şi Burkert, *Lore an Science...*, *op. cit.*, p. 147, nota. – Opinia comună a cercetătorilor este aceea că Hecataios din textul lui Diodor este Hecataios din Abdera, vezi *infra*, pp. 292-293.

că publicase, în a doua jumătate a secolului al VI-lea, prima cosmogonie şi teogonie în proză. Oricare dintre cei doi Pherecydes poate fi autorul citat de Pseudo-Apollodor în *Biblioteca* sa, şi anume în legătură cu Triptolemos, într-un pasaj care trimite şi la Panyasis, celebrul logograf şi unchi al lui Herodot: *Cu privire la Triptolemos, fiul mai mare al Metaneirei, ea (Demetra) a făcut un car tras de balauri înaripaţi şi i-a dat seminţe de grîu, cu care a zburat prin văzduh şi a semănat întregul pămînt. Dar Panyasis spune că Triptolemos era fiul lui Eleusis şi că Demetra a venit la el anume. Pherecydes însă spune că el era fiul lui Okeanos şi al Gaiei*[1].

Identitatea şi datarea lui Panyasis în generaţia precursorilor lui Herodot – adică o dată la care opera sa ar fi putut fi cunoscută la Atena în timp util pentru a-i servi lui Sofocle – nu suscită nici o îndoială: Panyasis este unchiul lui Herodot, deci face parte din generaţia care îi precedă şi pe istoric, şi pe Sofocle. Singura problemă rămîne aceea de a şti dacă opera lui era cunoscută efectiv de cercurile cultivate ateniene. În schimb, ea era precis familiară nepotului său de frate, Herodot. În ceea ce îi priveşte însă pe cei doi Pherecydes, problema cea mai dificilă este aceea de a distinge între autorul de cosmogonii din Syros şi omonimul autor al *Genealogiilor*, contemporan cu Sofocle şi aparţinînd aceluiaşi cerc al cimonienilor ca şi tînărul poet. Clemens din Alexandria citează un lung pasaj în care Pherecydes – identificat de eruditul compilator al *Covoarelor* cu Pherecydes din Syros – povesteşte detalii pitoreşti din expediţia lui Dareios în ţinuturile scitice. Atribuirea e considerată eronată de savanţii moderni, iar pasajul este atribuit autorului atenian, care s-ar fi inspirat din opera lui Herodot, deja devenită publică la data presupusă a compunerii *Genealogiilor*[2].

Chiar aşa stînd lucrurile – ceea ce ar elimina dintre posibilele surse ale *Triptolemului* lui Sofocle opera lui Pherecydes Atenianul –, celălalt Pherecydes, autorul din secolul al VI-lea, se referea, în opera sa, cum am văzut, nu numai la eroul Triptolemos, ci şi la anumite metamorfoze astrale – în speţă, cum ne spune autorul *Bibliotecii* atribuite lui Apollodor, la transformarea lui Orion în constelaţie[3]. Acelaşi autor povestea, în opera sa cosmogonică *Heptamuchos*, despre monstrul Ophioneus, şarpele care a încercat să răstoarne domnia lui Zeus[4]. Despre acelaşi Pherecydes din Syros se spunea că ar fi fost precursorul şi maestrul lui Pitagora, pe care l-ar fi iniţiat în doctrina nemuririi sufletului, ceea ce ar face verosimilă opera sa ca sursă pentru credinţele unor neamuri de ***athanatizontes***.

---

1. [Apollod.] *Bibl.* 1.5.2-3.
2. Ne putem totuşi întreba cît este de verosimilă compunerea şi publicarea unei genealogii procimoniene în anii 445-440, cînd şi Cimon, şi succesorul lui politic Tucidide al lui Melesias fuseseră definitiv înfrînţi de gruparea din jurul lui Pericle.
3. Apollod. 1.4.2.
4. Martin L. West, „Three Presocratic Cosmologies", *CQ* 13, 1963, pp. 154-176.

Toată această laborioasă construcţie este, o ştiu prea bine, ipotetică şi fragilă prin chiar natura ei. Nu e mai puţin adevărat însă că, pentru un exeget familiarizat cu temele tragice şi cu fragmentele primilor autori de descrieri ale hotarelor lumii, acceptarea rezumatului lui Hyginus ca tramă a tragediei *Triptolemos* implică ideea că Sofocle exploata, în finalul acesteia, o tradiţie despre raportul particular al tracilor septentrionali cu moartea şi nemurirea. De altminteri, complicitatea autohtonilor din ţinutul istro-pontic cu moartea, cu unele rituri funerare singulare, transpare şi din fragmentul pe care l-am mai amintit din *Eurypylos*, unde e pomenit *linţoliul ţesut de femei de la Istru*[1]. În măsura în care informatorii lui Sofocle în privinţa geţilor septentrionali – oricare vor fi fost ei – menţionau ceva despre ciudata credinţă în nemurire a acestor neamuri, poate şi despre obiceiul lor de a jeli naşterea, bucurîndu-se de moarte, sensibilitatea acestui poet de-a dreptul fascinat de tema sinuciderii va fi fost cu atît mai incitată de virtualităţile tragice ale unui anti-erou precum regele get Charnabon.

Concluzia istoriografică a acestor ipoteze ar putea fi aceea că, înainte de Herodot, geţii – sau unele triburi nord-trace înrudite cu aceştia – erau deja numiţi ***athanatizontes*** şi poate că li se atribuia deja obiceiul straniu de a intona un ***threnos***, o lamentaţie rituală funebră, nu la înmormîntare, ci la naştere, celebrînd în schimb moartea ca pe o sărbătoare. Concluzia exegetului tragediilor lui Sofocle este aceea că drama *Triptolemos* era construită pe opoziţia între falsa învăţătură despre nemurire în care credeau barbarii geţi şi adevăratele iniţieri, revelate de Demetra, conferind nemurirea pe care numai riturile celebrate la Eleusis erau în măsură să o asigure. În ţinuturile lui Charnabon, Triptolemos a trecut pe lîngă moarte, şi tot acolo regele care refuza darul Demetrei îi opune acesteia cu insolenţă o falsă imortalitate, care-l face să-şi primească sfîrşitul – sau, mai exact, să se consacre morţii – cu o bucurie încărcată de impietate şi ***hubris***. La Eleusis, unde Triptolemos va deveni rege, ***mustoi*** închinaţi Demetrei, *iniţiaţii*, cei *care vedeau*, ***epoptoi***, spicul de grîu simbolic al renaşterii auzeau, clamată de ***Eumolpoi***, *cei care cunosc incantaţiile*, şi de ***Kerukes***, *crainicii zeiţei*, taina nemuririi eleusine.

Chiar dacă sensul complet al riturilor iniţiatice eleusine, cu acele *lucruri săvîrşite, arătate şi proclamate* (***dromena***, ***deiknumena***, ***legomena***) de care ne vorbesc textele, rămîne pînă azi neştiut, atît sursele antice, cît şi topografia sanctuarului de la Eleusis dovedesc importanţa aparte a noţiunii de limită, ***eschatie***, pentru economia şi sensul misteriilor eleusine[2]. Aşa cum aminteam,

1. S. F 210, v. 67-68 Radt.
2. Dag Olstein Endsjø, „To Lock up Eleusis: A Question of Liminal Space", *Numen* 47, 2000, pp. 351-386; Nancy A. Evans, „Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries", *Numen* 49, 2002, pp. 227-254.

anii de glorie ai lui Cimon aduc cu ei o revalorizare importantă a ceremoniilor eleusine. Drama lui Sofocle explora şi, după o înfruntare dramatică, anexa ţinuturile getice dincolo de care nu mai rămîneau decît pustietăţi glaciale tocmai ca limită septentrională a universului civilizat de darurile zeiţei. Sfîrşitul tragic al regelui Charnabon îi include în teritoriile închinate Demetrei chiar şi pe geţii ***athanatizontes***, împingînd astfel pînă la ultimul hotar al lumii practica greacă a unei adevărate iniţieri într-o nemurire ce respectă limitele condiţiei umane.

II

Cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci

1. Excursul getic în *Istoriile* lui Herodot

Prima consemnare a unui eveniment istoric în care sînt implicaţi geţii este, pe cît mai putem citi azi din scrierile antice, relatarea lui Herodot din cartea a 4-a a *Istoriilor* sale. Iată ce ne spune acest text celebru :

(4.93) *Înainte de a ajunge la Istru, (Dareios) i-a învins mai întîi pe geţii* ***athanatizontes****, care practică nemurirea*[1]*. Căci tracii care stăpînesc Salmydessos şi cei care locuiesc mai sus de oraşele Apollonia şi Messambria – numiţi skirmiazi şi nipsaieni – s-au predat fără nici o luptă lui Dareios. Geţii însă, mînaţi de nechibzuinţă, de îndată au şi fost înrobiţi, fiind ei cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci.*

(4.94) *Iată în ce fel dobîndesc geţii nemurirea : ei nu cred că mor, ci că aceia care pier se duc la Salmoxis, o fiinţă divină (****daimon****). Unii dintre ei îi mai spun acestuia şi Beleizis*[2]*. Tot în al cincilea an, ei trag la sorţi un sol pe care îl trimit la Salmoxis, pentru a-i spune de fiecare dată ce nevoi au. Iată şi cum îl trimit : cîţiva dintre ei sînt rînduiţi să ţină în sus cîte trei suliţe, iar alţii, apucîndu-l de mîini şi de picioare pe cel ce urmează să fie trimis la Salmoxis şi ridicîndu-l sus, îl aruncă*

---

1. Vezi *supra*, pp. 58-59.
2. *Beleizis* este, aşa cum o demonstrează cercetările recente asupra manuscriselor operei lui Herodot, lecţiunea favorită a celor mai vechi şi mai sigure manuscrise, A, B şi C ; *cf.* ediţiile critice datorate lui Haim B. Rosen (în *Bibliotheca Teubneriana*, *Herodoti Historiae* I, Leipzig, 1987, p. 404) şi S. Medaglia (Erodoto, *Le storie* IV, Roma, 1988, cu comentariul lui David Asheri *ad loc.*). Vezi şi Mihai Nasta, „Les rites d'immortalité dans la religion de Salmoxis : syncrétisme et/ou contamination", în *idem*, *Les êtres de paroles. Herméneutiques du langage figuré*, Bruxelles, 2000, p. 95, şi Dan Dana, memoriul *Zalmoxis, sage barbare et disciple de Pythagore. Figures grecques d'un personnage légendaire*, Paris, 2002 (inedit), prezentat pentru obţinerea diplomei de Studii Aprofundate la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Îi mulţumesc pentru a-mi fi comunicat în manuscris textul acestui remarcabil studiu, care constituie nucleul central al tezei sale de doctorat aflate în pregătire, sub conducerea lui François Hartog şi a mea, despre figura lui Zalmoxis din Antichitate pînă în zilele noastre.

în suliţe. Dacă, străpuns, acesta moare, ei cred că zeul le este binevoitor; dacă însă nu moare, ei îl fac răspunzător pe sol, spunîndu-i că e un ticălos[1], ***kakos***, *şi drept urmare trimit pe un altul, căruia îi încredinţează mesajul lor cît e încă în viaţă. Aceiaşi traci, atunci cînd tună şi fulgeră, trag cu săgeţile în sus spre cer, ameninţîndu-l pe zeu*[2], *căci ei nu cred că ar exista un altul în afara (zeului) lor.*

(4.95) *Aşa cum am aflat eu*[3] *însă de la grecii care trăiesc pe ţărmul Helespontului (şi al Pontului)*[4], *acest Salmoxis, fiind de fapt un om, a fost sclav la Samos, şi anume sclavul lui Pitagora, fiul lui Mnesarchos. Eliberîndu-se apoi, a strîns multă avere şi, devenind om cu stare, s-a întors acasă. Fiindcă tracii îşi duceau din greu traiul nevoiaş, fiind şi nemaipomenit de săraci cu duhul*[5], *în vreme ce acest Salmoxis cunoştea bine felul de viaţă ionian şi un mod de a gîndi mai subtil decît cele tracice, fiindcă trăise alături de greci şi, dintre aceştia, alături de un învăţat deloc neînsemnat cum fusese Pitagora*[6], *a pregătit o sală de ospeţe*

---

1. ***Kakos*** este un adjectiv cu o pluralitate de sensuri, care însă nu coincid decît în parte cu sensul uzual, precumpănitor moral, al adjectivului românesc „rău", prin care e tradus de obicei; el îi desemnează peiorativ pe oamenii de rînd, de condiţie joasă, şi, prin extensie, se aplică frecvent războinicului laş sau oricui vădeşte josnicie de caracter. O traiectorie similară au şi alţi termeni de clasificare socială/morală, ***vilain*** (fr.), sau ***meschino*** (it.), ***mesquin*** (fr.), derivat, prin intermediu arab, din semiticul ***muskenu***, *persoană de condiţie socială inferioară.*
2. Adică pe zeul grec al fulgerelor, Zeus; *cf.*, mai recent, Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, p. 169, şi *infra*, pp. 109-110.
3. Verbul ***punthanomai***, pe care îl foloseşte aici Herodot, este în textul *Istoriilor* marca semantică a informaţiei noi, culeasă personal prin cercetarea şi interogarea martorilor, *cf.* LSJ s.v. şi Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, p. 165.
4. Menţionarea Pontului apare doar în manuscrisele secundare ale *Istoriilor*, aşa cum observă tînărul meu coleg Dan Dana, *Zalmoxis...*, cit., p. 32.
5. Termenii greci sînt ***kakobiontes*** – Aristotel, *HA* 9.17.3, descrie contrastiv păsările care supravieţuiesc cu greu, ***kakobioi***, şi pe cele ***eubiotoi***, care duc o viaţă uşoară, bună, fiind ***eumechanoi***, *iscusite*, înzestrate cu ***dianoia***, *inteligenţă practică*; vezi Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 169-170 – şi ***hupaphronesteroi***, unde superlativul ***aphronesteroi***, *foarte lipsit de* ***phrone***, de *judecată*, e şi mai mult accentuat prin prefixul ***hupo***, care marchează aici excesul de prostie.
6. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *loc. cit.*, subliniază pe bună dreptate importanţa formulărilor, accentuînd contrastul între Salmoxis, care deţine cunoaşterea datorită învăţăturii pitagoreice şi familiarităţii cu modul de viaţă ionian, şi naivitatea primitivă a geţilor. – Pitagora e calificat drept ***sophistes***, dar sensul cuvîntului nu e deloc peiorativ la această dată: şi cei şapte înţelepţi erau numiţi ***sophistai***, iar Pindar, *Isthm.* 5.36, îi numeşte pe poeţi ***sophistai***, termenul conotînd la origine cunoaşterea indistinctă de pricepere, în genul apelativului „maestru" adresat artiştilor consacraţi; abia în generaţia lui Socrate, în mare măsură din cauza polemicii purtate de acesta cu contemporanii săi numiţi, colectiv, ***sophistai***, cuvîntul se specializează şi ajunge să desemneze o cunoaştere îndoielnică şi superficială: vezi şi Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (1962), trad. rom., Bucureşti, 1994.

*(**andreon**) în care îi poftea pe cei mai de frunte dintre cetăţeni*[1] *şi-i cinstea, învăţîndu-i că nici el însuşi, nici tovarăşii lui de ospăţ şi nici urmaşii acestora în veac nu vor muri, ci vor pleca într-un loc unde vor dăinui pentru totdeauna şi vor avea parte de tot ce e mai bun. În vreme ce făcea şi spunea toate acestea, el şi-a săpat în taină o locuinţă sub pămînt. Cînd locuinţa a fost gata, a dispărut dintre traci şi, coborînd în adînc, în locuinţa subpămînteană, a trăit acolo vreme de trei ani încheiaţi. Tracilor le era dor de el şi-l jeleau ca pe un mort, dar, în al patrulea an, el li s-a arătat dinainte, şi aşa a făcut Salmoxis ca spusele lui să devină demne de crezare.*

(4.96) *Eu nu socot de necrezut toate acestea despre el şi despre locuinţa sa subterană, nici nu le dau cu totul crezare, dar sînt de părere (**dokeo**) că acest Salmoxis a trăit cu mulţi ani înaintea lui Pitagora. Că va fi fost acest Salmoxis om ori vreun daimon local al geţilor, n-are rost să mai discutăm*[2]*. Oricum, aceştia, cu practicile anume pe care le-am descris, fiind supuşi de către perşi, au urmat restul armatei.*

Lectura naivă a acestui celebru pasaj este practicată, nu o dată la nivelul ei cel mai elementar, de către cei mai mulţi dintre istoricii şi arheologii care se referă la „informaţiile" transmise de Herodot fără a-şi pune vreo întrebare asupra originii şi coerenţei lor. O notabilă excepţie o reprezintă paginile consacrate recent de Alexandru Vulpe excursului getic al lui Herodot[3]. În majoritatea covîrşitoare a studiilor istorice şi arheologice însă, textul lui Herodot este acceptat ca atare şi utilizat fără minime precauţii critice pentru construcţii istorice fără suport real în tradiţia scrisă a veacului al V-lea grec.

Cea mai răspîndită – şi cea mai flagrantă – dintre aceste modalităţi empirice de tratare a textului porneşte de la două presupoziţii, rareori formulate ca atare, dar omniprezente: aceea că textul reprezintă un bloc unitar de informaţie de o veridicitate de la sine înţeleasă şi aceea că orice componentă a textului poate fi extrasă din ţesătura narativă pentru a fi utilizată în sine. Caracterul implicit al acestor ipoteze de lectură ocultează de altfel complet faptul că ele se exclud reciproc. Exemplul clasic, prezent la nivelul discursului comun din pricina manualelor şcolare şi a propagandei insistente din ultimele decenii, care a constituit pe acest fragil temei o adevărată vulgată a excelenţei „geto-dace", este izolarea sistematică a celor două epitete din capitolul 93, *cei mai viteji şi mai*

1. Textul grec e ***tôn prôton tôn astôn***, atribuind geţilor o organizare politică de tip grec. Supoziţia lui Hartog, *loc. cit.*, după care Herodot cultivă deliberat asemenea ambiguităţi tocmai pentru a accentua aluzia la Pitagora, mi se pare corectă.
2. Herodot spune, scurt, ***chaireto***, *salut*, *rămas-bun*, cu o glumeaţă impacienţă faţă de imposibilitatea de a tranşa, ca şi în 2.117, chestiunea paternităţii *Cînturilor cipriene*.
3. Alexandru Vulpe, „Dacia înainte de romani", în *IR* I, pp. 417-445 şi 467-495.

drepţi dintre traci, de contextul lor imediat – înfrîngerea la care i-a dus nechibzuinţa, ***agnomosune***. Această cezură artificială este însoţită însă, în mod paradoxal, de postularea unei alte legături – socotită aprioric directă şi indisolubilă –, şi anume cea dintre epitetele citate, practicile de nemurire, sacrificiile pentru Salmoxis şi învăţăturile iniţiatice atribuite acestuia. Or, această legătură, perpetuu postulată în literatura românească consacrată subiectului, nu a fost niciodată demonstrată cu adevărat şi, aşa cum vom vedea, nici nu poate fi demonstrată pe baza textului lui Herodot.

O examinare mai atentă la modalităţile de producţie a textului şi la tehnicile narative utilizate de Herodot, la structura internă a celor patru capitole şi la conexiunile care se pot stabili între acest pasaj şi ansamblul *Istoriilor*, aşa cum pot fi ele citite azi, după multe secole de exegeză purtînd deopotrivă asupra tradiţiei care îl precedă pe Herodot şi asupra informaţiei, scriiturii şi concepţiilor exprimate de această operă fondatoare a istoriografiei greceşti şi europene, o analiză menită să-i restituie straturile constitutive, densitatea şi articulaţiile logice este deopotrivă legitimă şi necesară.

Herodot, ştim cu toţii, a fost supranumit de către Cicero „părintele istoriei" – şi, într-adevăr, el este cel care, calificîndu-şi demersul drept ***historie***, *cercetare, investigaţie, anchetă*, a pus în circulaţie un termen pe care posteritatea elenistică îl va folosi sistematic pentru a desemna naraţiunile în proză care evocau în mod veridic trecutul mai apropiat sau mai îndepărtat. Asta nu înseamnă nici că opera lui Herodot este o operă istorică în sensul modern al cuvîntului – răspunzînd, adică, exigenţelor comune în practica istorică modernă, de colectare şi analiză ***sub specie ueritatis*** a tuturor informaţiilor disponibile – şi nici, pe de altă parte, că opera lui s-ar fi născut, ca Atena din creştetul lui Zeus, dintr-un neant cultural.

Herodot este succesorul unei lungi tradiţii epice orale, atît în ceea ce priveşte informaţia, cît şi în privinţa modalităţilor de transmitere a acesteia[1]. *Istoriile* însumează într-un întreg narativ şi în proporţii variabile diferite elemente constitutive: pe de o parte tradiţia homerică, deja fixată în scris la data la care Herodot îşi începe ancheta, dar purtînd pentru totdeauna mărcile oralităţii pe care o reprezintă prin excelenţă, căreia i se adaugă, cum am văzut în paginile precedente,

1. Vezi, în acest sens, şi Mabel Lang, „Herodotus: Oral history with a difference", *Proc. Amer. Philos. Soc.* 128, 1984, pp. 93-103; Oswyn Murray, „Herodotus and Oral History", în Amelie Kuhrt şi Heleen Sancisi-Weerdenburg (ed.), *Achaemenid History*, II, *The Greek Sources*, Leiden, 1987, pp. 195-199; Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1992, şi *eadem*, *Herodotus in Context. Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*, Cambridge, 2000; Marco Dorati, *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Pisa – Roma, 2000; Cathérine Darbo-Peschanski, „Juger sur paroles. Oralité et écriture chez Hérodote", *L'Inactuel. Psychanalyse et Culture, Numéro sur L'Oral*, Paris, 2002, pp. 161-182.

un ansamblu de reprezentări ţinînd de aceeaşi viziune pe care o subsumam geografiei mitice a oikumenei; pe de altă parte, antonimul lor, tradiţia, de această dată gîndită şi compusă în scris, în proză, de Hecataios şi de logografii secolului al VI-lea. Descrierea în proză este instrumentul „modern", inventat de secolul al VI-lea, pentru relatarea faptelor celor mai diverse – de la astronomie şi matematică la descrierea sistematică a oikumenei şi a neamurilor, greceşti şi barbare, care o populează – şi pentru demonstrarea originii şi implicaţiilor acestor fapte.

Herodot adaugă – sau contrapune – acestei cunoaşteri moştenite toate cîte le aflase în peregrinările sale, întîmplări şi explicaţii, la rîndul lor derivate din povestiri locale, greceşti sau barbare – din tradiţii păstrate de ***logioi***, savanţi, preoţi, nobili sau alţi depozitari ai memoriei colective[1] –, ori constituind observaţii proprii: cum spune el explicit, dobîndite prin ***opsis***, ***gnôme*** sau ***historie***[2]. Acestei diversităţi a surselor îi corespunde practica de a prezenta mai multe variante ale aceleiaşi întîmplări sau explicaţii, uneori chiar judecate în sensul veridicităţii, ceea ce se traduce prin mai multe tipuri de discurs, marcate diferenţiat în enunţ[3].

În funcţie de demersul pe care îl adoptă în scrierea *Istoriilor*, de scopul final al anchetei sale, ca şi de particularităţile tehnicilor narative care subîntind textul şi îi dau formă, Herodot sintetizează, corectează, ignoră sau rezumă aceste patru componente – tradiţii locale, elemente descinzînd din ciclul epic sau din conglomerate similare, descrieri ale predecesorilor şi întîmplări aflate prin cercetare personală – povestind minunatele fapte, isprăvi, moravuri sau monumente văzute de el sau despre care i-au istorisit alţii într-o confruntare permanentă cu cunoaşterea comună a grecilor, pe care are orgoliul vizibil de a o îmbogăţi sau măcar de a o corecta.

---

1. Gregory Nagy, „Herodotus the ***logios***", în D. Boedeker (ed.), „Herodotus and the Invention of History", *Arethusa* 20, 1987, pp. 175-184.
2. Hdt. 2.99.1
3. Cathérine Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, 1987; Thomas, *Herodotus in Context...*, *op. cit.*, pp. 168-212. – O menţiune specială e necesară pentru lucrări care pornesc de la premisa conform căreia Herodot inventează sau deformează masiv „informaţiile" pe care le invocă: vezi, de exemplu, Detlev Fehling, *Die Quellengabe bei Herodot*, Berlin, 1971, trad. engl. „Herodotus and his 'Sources': Citation, Invention and Narrative Art", *Arca* 21, 1989. Scepticismul excesiv al acestor analize e contrazis însă de studii cum este cel al lui Carolyn Dewald, „Narrative surface and auctorial voice in Herodotus's Histories", *Arethusa* 20, 1987, pp. 147-170; autoarea numără nu mai puţin de 1.086 de exemple de intervenţie auctorială ca martor, cercetător etc., care *păstrează urma luptei lui Herodot cu informaţii problematice*. Mărcile enunţului propriu zînt verbele *am văzut*, *am auzit*, *spun*, *scriu*, pentru a introduce informaţiile sau concluziile de care e sigur, şi ***dokeo***, *mi se pare*, pentru opinia fermă contrazicînd o informaţie primită de la alţii, *cf.* 4.96.

Rezultatul final al acestui demers, deopotrivă de cercetare şi de producere a textului, sînt *Istoriile*, aşa cum le putem citi azi. Nu-mi propun, evident, să examinez opera lui Herodot în întregul ei, care face obiectul a nenumărate cercetări şi sinteze[1], ci doar să relev acele elemente de conţinut, de stil şi de concepţie pertinente pentru o interpretare cît mai exactă a capitolelor din cartea a 4-a referitoare la geţi.

2. Moşteniri din tradiţia comună[2]

Cum am văzut, cu mult înaintea lui Herodot, grecii ştiau că lumea aflată dincolo de hotarele încă fluide ale elenităţii e populată de neamuri diferite de al lor, vorbind alte limbi şi avînd obiceiuri diferite. Aşa cum am arătat deja, aceste cunoştinţe erau proiectate într-un ansamblu ţinînd de geografia mitică a oikumenei şi subsumate unei viziuni elenocentrice la care Herodot, departe de a renunţa, se referă frecvent. Acestor tradiţii, generaţiile care îl preced imediat pe istoricul din Halicarnas le adaugă operele descriptive şi raţionalizatoare ale logografilor, dar şi itinerare poetice – chiar dacă uneori redactate în proză – care adună şi sistematizează, în stilul nou al acelor ***sungrapheis*** ale logografilor, multiplele tradiţii epice despre centrul şi marginile lumii. La o lectură atentă, cele patru capitole getice se vădesc a reuni într-un text cursiv toate componentele anchetei herodoteene: elemente care ţin de tradiţia anterioară orală şi de ceea ce am numit, pe urmele lui François Hartog – care le reuneşte sub eticheta de *savoir commun* –, cunoaşterea sau tradiţia comună, derivată din poveştile despre ei înşişi, despre ceilalţi, despre trecutul îndepărtat sau mai apropiat, care le erau familiare grecilor în vremea lui Herodot, ca şi din informaţii culese din scrierile logografilor, care intraseră în circuitul cunoaşterii prin lecturi, citări, prelucrări şi conferinţe mai mult sau mai puţin savante. Acest fond comun de cunoaştere este

1. O bibliografie completă a studiilor consacrate operei lui Herodot nu-şi poate găsi locul aici din pricina amplorii subiectului. Amintesc doar cîteva lucrări fundamentale relativ recente, pornind de la care cititorul interesat poate merge el însuşi mai departe. Dionisie M. Pippidi, „Sur la Philosophie de l'Histoire chez Hérodote", EIRENE, *Studia Graeca et Latina*, 1, 1960, pp. 75-92; Arnaldo Momigliano, „The Place of Herodotus in the History of Historiography", în *Studies in Historiography*, Londra, 1966, pp. 127-142; Henry R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Atlanta, 1966; Seth Bernadete, *Herodotean Inquiries*, Haga, 1969; John Gould, *Herodotus*, Londra, 1989; Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*; Donald Lateiner, *The Historical Method of Herodotus, Phoenix Suppl.*, vol. 23, Toronto, 1989.
2. Am încercat să schiţez demersul analitic pe care îl dezvolt aici într-un studiu anterior: Zoe Petre, „Les Gètes chez Hérodote", *AUB-ist.* 33, 1984, pp. 17-25.

referentul lui Herodot, fundalul la care se raportează acesta şi pe care îl confirmă sau îl corectează, de multe ori chiar îl contrazice, în funcţie de observaţiile proprii, de răspunsurile la întrebările pe care el însuşi le-a pus diferiţilor interlocutori, identificaţi în text sau anonimi, exprimînd opinii personale şi concluzii care îi aparţin doar lui, la fel cum îi aparţine şi ţesătura narativă în urzeala căreia, la un moment dat, îşi fac apariţia geţii.

E clar că, pentru Herodot, ţinuturile danubiene sînt limita septentrională a lumii care poate fi explorată. Am mai evocat pasajul din cartea a 5-a a *Istoriilor* care comentează povestea tracilor despre Ţara Albinelor, afirmînd că *nimeni nu poate spune cu certitudine ce anume se află la nord de ţinuturile tracilor şi ce fel de oameni obişnuiesc să trăiască acolo. E probabil că, dincolo de Istru, se întinde un pustiu,* ***eremos****, fără hotar,* ***apeiros***[1]. Or, ***apeiron***, *nedeterminatul*, este, ca şi în cosmogonia lui Anaximandru, un loc al haosului primordial, iar ***eremos***, *pustiul*, desemnează sistematic în *Istorii* teritoriile de dincolo de hotarele lumii, fie ele la răsărit de India, la nord de Sciţia şi de ţara Neurilor sau la sud de graniţa Libiei[2].

Scopul lui Herodot cînd concepe şi scrie *Istoriile* este însă diferit de cel al tradiţiei epice – al cărei moştenitor este totuşi, atunci cînd anunţă că va consemna ***klea andron***, faptele ilustre ale vitejilor; acest scop este însă şi de alt rang decît cel al lui Hecataios. Herodot nu-şi propune doar să descrie lumea cunoscută sau să scruteze trecutul cetăţilor Greciei pentru a înlocui vechile mituri cu o naraţiune raţională şi credibilă care să explice miraculosul cînd nu-l poate oculta. Logica lui Hecataios este doar una dintre presupoziţiile demersului lui Herodot, care e cu adevărat un demers propriu cunoaşterii istorice în sensul ei cel mai deplin.

Herodot identifică o problemă istorică, o întrebare majoră căreia doar scrutarea trecutului îi poate oferi un răspuns, şi anume aceea a cauzelor conflictului dintre greci şi perşi[3], şi îşi scrie opera pentru a da seamă de înlănţuirea de evenimente care au condus către acest conflict şi, implicit, au contribuit la deznodămîntul acestuia. O dată ce formulează ipoteza de bază a operei sale, şi anume că originile conflictului trebuie căutate în expansiunea persană către Mediterana – aceasta e teza sa principală, de vreme ce declară că începutul conflictului îl reprezintă cucerirea Lidiei lui Croisos de către Cyrus[4] –, el se consideră dator să refacă pas cu pas etapele acestei expansiuni, şi aşa ajunge să urmărească oastea lui Dareios în ţinuturile pontice şi dincolo de ele, în stepa sciţilor.

1. Hdt. 5.9.
2. Hdt. 3.98, 4.17, 4.185; vezi Romm, *The Edges of the Earth...*, *op. cit.*, pp. 35-36.
3. Immerwahr, *op. cit.*, pp. 5-12 şi *passim*.
4. Hdt. 1.1-7.

Nu voi relua întreaga dezbatere din istoriografia recentă cu privire la semnificaţiile războiului cu sciţii în viziunea lui Herodot. Esenţialul a fost amplu şi subtil argumentat în cartea lui François Hartog, *Oglinda lui Herodot*[1], care dovedeşte că, pentru istoricul din Halicarnas, sciţii şi biruinţa lor sînt, în lumea primordială a neamurilor barbare şi nomade, o reprezentare răsturnată ca în oglindă şi un corespondent, în universul non-grec, al victoriei corăbiilor ateniene la Salamina şi mai departe. Interesează doar să subliniem că, incitat tocmai de acest paradox al înfrîngerii celui mai mare imperiu, a celei mai numeroase armate a lumii într-un „non-război" purtat de cetele evanescente ale sciţilor nomazi, Herodot a călătorit pînă la Olbia şi în împrejurimi, a cercetat cît de îndeaproape i-a fost cu putinţă neamurile scitice, obiceiurile şi chiar legendele lor şi a lăsat posterităţii cea mai amplă, mai documentată şi mai interesantă monografie antică despre aceste neamuri iraniene de călăreţi şi războinici.

Pe acest parcurs care ajunge, în cartea a 4-a, să reconstituie drumul Marelui Rege dincolo de nordul Greciei, către stepele scitice, perşii întîlnesc triburi şi neamuri tracice, pe care Herodot le enumeră rapid, cu excepţia unuia anume, geţii, singurii care nu s-au supus de bună voie perşilor. În economia de ansamblu a unei opere care îşi propune să dea seamă de ascensiunea şi prăbuşirea marelui Imperiu Persan, geţii se înscriu într-o categorie esenţială pentru arhitectura *Istoriilor*. Axa centrală a compoziţiei acestei naraţiuni epice e reprezentată de victoria greacă, mai cu seamă ateniană, asupra Imperiului Ahemenid, aşa încît încercările succesive, chiar dacă eşuate, de a opune rezistenţă acestei expansiuni constituie o serie aparte, culminînd cu marele eşec ionian al răscoalei din 500-494. În contrast, cele două mari izbînzi – a sciţilor în lumea barbară şi a grecilor, mai precis încă, a atenienilor în lumea cetăţilor – devin cu atît mai importante, de vreme ce naraţiunea poate discerne, examinînd genul proxim al tuturor cazurilor de rezistenţă contra expansiunii persane, în ce a constat diferenţa specifică datorită căreia sciţii pe de o parte, atenienii pe de alta, au izbîndit acolo unde alţii eşuaseră. Aşa că, punînd laolaltă puţinul care se ştia înaintea lui despre acest neam al geţilor şi ce aflase el însuşi, confruntînd şi cîntărind aceste fragmente de cunoaştere, Herodot le consacră o relatare istorico-etnografică, aşa cum face

1. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.* Criticile pe care istoriografia conservatoare le-a adus acestei cărţi se bazează pe falsa presupoziţie că, pentru Hartog, *Istoriile* ar reprezenta o operă de ficţiune ; *cf.* Walter K. Pritchett, *The Liar School of Herodotus*, Amsterdam, 1993, mai ales pp. 191-225. Or, spre deosebire de autori ca Detlev Fehling, „Herodotus and his 'Sources'...", cit., care consideră din principiu că Herodot îşi inventează sursele şi argumentele, vorbind despre *Istorii* ca despre o operă în ansamblul ei fictivă, Hartog nu neagă istoricitatea faptelor relatate, ci explică grila de selectare şi inserţia lor într-un discurs asupra relaţiei dintre identitatea greacă şi alteritătile barbare.

îndeobşte cînd o cetate sau un neam mai puţin cunoscute îşi vădesc, într-un episod sau altul, importanţa[1].

3. *Getai athanatizontes*

Prima frază a relatării despre victoria Marelui Rege la Istru a suscitat interpretarea, mai mult decît seculară în istoriografia modernă, care postulează o relaţie cauzală directă şi fermă între faptul istoric al rezistenţei geţilor în faţa armatei persane, pe de o parte, iar pe de altă parte, credinţele şi ***ethos***-ul lor războinic. Herodot scrie, cum am văzut şi mai sus, astfel: ***prin de apikesthai epi ton Istron, protous haireei Getas tous athanatizontas***, *înainte de a ajunge la Istru, (Dareios) i-a învins mai întîi pe geţii* ***athanatizontes*** (4.93.1). Marea majoritate a exegezelor moderne consideră că atît acest calificativ, cît şi celelalte amănunte pe care Herodot le relatează cu privire la natura şi credinţele geţilor formează, dimpreună şi cu epitetele ***andreiotatoi*** şi ***dikaiotatoi***, un bloc cauzal compact, pe care, cel puţin de la Pârvan încoace, îl glosează, îl amplifică sistematic, nu o dată îl exaltă cu un entuziasm aproape fără limite.

Or, aşa cum o demonstrează lectura atentă a excursului getic, expresia ***Getai athanatizontes*** apare ca primă menţiune a geţilor (şi va fi reluată identic în cartea 5, capitolul 4) pentru a-i lămuri din primul moment pe cititorii *Istoriilor* despre cine anume e vorba. Ipoteza propusă încă de Linforth, în studiul său fundamental, şi anume că ne aflăm în faţa unui epitet formular[2], e singura care dă seamă de structura sintactică a pasajului consacrat geţilor. Această primă calificare a geţilor prin apoziţia ***athanatizontes*** nu este o explicaţie cauzală pentru evenimentul relatat, ci un determinativ menit să precizeze identitatea neamului getic, altminteri mai degrabă necunoscut grecilor, şi care apare în text pentru a răspunde orizontului de aşteptare al cititorului: nu pentru a explica, ci pentru a fi explicat.

Dificultatea traducerii acestui termen derivă, cum spuneam şi mai sus, din faptul că noi îl citim pentru prima dată în acest text al lui Herodot, în vreme ce textele posterioare îl folosesc adesea, ca şi Herodot însuşi, în legătură cu geţii[3] –

1. *Cf.* 1.56-58 despre originile grecilor, 1.93-94 despre lidieni şi etrusci, 1.131-140 despre perşi ş.a.m.d. Lista completă a excursurilor etnografice poate fi găsită la Immerwahr, *op. cit.*, p. 318; vezi şi pp. 342-343, despre structura cărţii a 4-a (4.15-82, ***logos*** etnografic despre sciţi; 4.83-98, descrierea expediţiei lui Dareios de la Susa la Dunăre, inclusiv, la 4.93, ciocnirea cu geţii, cu ***logos***-ul etnografic despre geţi inserat în capitolele 4.94-96).
2. Linforth, „OI ATHANATIZONTES", cit., p. 27.
3. Pl. *Charm.* 156 e (vezi mai pe larg, *infra*, pp. 127-170), *cf.* Stob. 4.37.23 şi Clem. *Strom.* 1.15.68; Diod. 1.94.2, Arr. *Anab.* 1.3.2; Luk. *Deorum Concilium* 9.6.2; *idem*, *Scyth.* 1.17.

sau cu cele două neamuri înrudite cu ei, terizii şi crobyzii, amintiţi în pasajul ataşat de lexicografi fragmentului despre Zalmoxis din ***Barbarika nomima*** a lui Hellanicos, ***athanatizousi de kai Terizoi kai Krobuzoi***, la care m-am referit în capitolul precedent[1]. Termenul mai apare în contexte filozofice, mai ales platonice sau stoice[2], în relaţie cu tema palingenezei, precum şi în texte cu caracter istoric sau comemorativ în care ***pheme***, *renumele, faima*, este chemată să confere nemurire personajelor sau eroilor naraţiunii[3]. Deosebirea cea mai importantă dintre acest grup de texte şi expresia ***Getai athanatizontes*** constă în aceea că, în textele filozofice sau istorice, este menţionat de fiecare dată un agent care atrage după sine, conferă nemurirea: *faima, memoria, istoria* – sau, în cazul Semiramidei, *asirienii*; în relatarea preluată de Diodor de la Ctesias, acesta scrie că asirienii ***apathanatizontas ten Semiramiden***, *au făcut-o nemuritoare, au divinizat-o pe Semiramida*[4], în vreme ce, în cazul geţilor, ei îşi conferă lor înşile nemurirea, fără ca textul să vorbească de vreun instrument anume al acestei prefaceri.

Cum a demonstrat-o extrem de pertinent Linforth, verbul ***athanatizo*** este aşadar factitiv şi înseamnă nu *a (se) crede nemuritor*, ci *a (se) face nemuritor, a conferi cuiva nemurirea*, respectiv *a practica rituri prin care devii, din muritor, nemuritor.* Importanţi specialişti contemporani ai domeniului, ca Walter Burkert[5], Mircea Eliade[6] sau François Hartog[7], recunosc că Linforth are dreptate să sublinieze acest sens factitiv al participiului ***athanatizontes*** şi îşi dezvoltă în genere argumentele în conformitate cu înţelesul de *practicanţi ai (riturilor de) nemurire* al cuvîntului.

Linforth presupunea, cum am arătat deja, că în tradiţia comună anterioară lui Herodot acest termen ar fi fost folosit la origine ca poreclă ironică pentru secta pitagoreică şi că Herodot ar fi transferat această poreclă, cu tot cu ironia pe care o presupunea, asupra geţilor[8]. Am argumentat în capitolul precedent de ce nu cred că cele cîteva perifraze citate de Linforth ar fi suficiente pentru a certifica circulaţia unei porecle ironice a pitagoreicilor înainte de Herodot

1. Hellanikos, *FgrHist* 4, F 73.
2. Theophr. *De Pietate*, fr. 2.12; Chrysip. *De Incorrupt. mundi*, F 620.11; Damasc. *In Phaed.* 1.177.2; Porph. *De Abst.* 2.5 etc.
3. Polyb. 6.54.2; Procop. *De Bellis* 8.10.8; *cf.* Diod. 4.7.4 (***doxa***, *opinia*); Ioan Chrys. *Fragm. in Prouerb., Scr. Eccl. Gr.*, vol. 64, p. 684 (***mneme***, *memoria*).
4. Ctes. *FgrHist* 688 F 1 b, 584, *cf.* Diod. 2.20.2.
5. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 120-166.
6. Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, *op. cit.*, p. 32.
7. François Hartog, „Salmoxis: le Pythagore des Gètes ou l'Autre Pythagore", cit., pp. 16-42; *idem*, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 164-197.
8. Linforth, „OI ATHANATIZONTES", cit.

şi aplicarea pentru prima dată a acestui calificativ geţilor în textul *Istoriilor*. Cînd vine vorba despre geţi, la începutul capitolului 93 al cărţii a 4-a, dar şi în cartea a 5-a, Herodot îi califică imediat drept ***athanatizontes***, iar în capitolul 4 al cărţii a 5-a se referă la cele relatate scriind: *despre obiceiurile (nomoi) geţilor **athanatizontes** am vorbit mai sus*. El procedează aşadar de fiecare dată la identificarea mai precisă a geţilor prin participiul ***athanatizontes***.

În capitolul pe care l-am consacrat regelui Charnabon, am identificat subiectul dramei ca fiind rezumat de Hyginus în legenda despre Charnabon prefăcut de Demetra în constelaţia Ophiuchos şi care, în cuvintele lui Hyginus, *a trăit atît de sălbatic, încît şi-a dat sieşi o moarte plină de bucurie, **iucundussimam mortem***. Am presupus că această sfidătoare jubilaţie se regăsea în textul lui Sofocle datorită faptului că, poate, poetul aflase la un autor anterior o sugestie în sensul unei raportări singulare a geţilor la moarte. Dacă demonstraţia mea e suficientă pentru a susţine ipoteza că, încă în tradiţia precursorilor lui Herodot, apoziţia ***athanatizontes*** însoţea etnonimul ***Getai*** ca un fel de epitet formular ce consemna o relaţie oarecum enigmatică, dar constantă şi definitorie, între geţi şi o viziune neobişnuită despre moarte, putem accepta că epitetul ***athanatizontes*** e utilizat şi de Herodot drept calificativ standard al geţilor, în intenţia ca, prin această referire la cunoaşterea comună, să permită cititorului *Istoriilor* şi să-i identifice pe geţi, dar şi să măsoare noutatea explicării acestui apelativ.

Într-adevăr, explicarea înţelesului acestui epitet formular este revendicată de Herodot ca fiind propria sa contribuţie. La începutul capitolului 95, reluînd enunţul din primele cuvinte despre geţi, el cercetează ce-ar putea însemna termenul şi scrie: ***athanatizontes de hoi Getai tonde ton tropon***, *iată în ce fel dobîndesc geţii nemurirea*, după care oferă două explicaţii divergente: una legată de sacrificiile pentru zeul get Salmoxis, narată în stil direct, aşa cum face de obicei atunci cînd consideră că relatarea sa e veridică, cealaltă – povestea despre sclavul get Salmoxis, introdusă prin cuvintele ***hos de ego punthanomai***, *dar iată ce am aflat eu*. Urmează povestirea despre Salmoxis sclav al lui Pitagora, care este redată în stil indirect, istoricul proclamînd noutatea informaţiei culese de el, dar luînd distanţă faţă de substanţa acesteia. Herodot încheie acest excurs cu opinia că, fie divinitate locală, fie om, Salmoxis a existat cu mult înainte de Pitagora, după care se întoarce la descrierea expediţiei lui Dareios. Cînd îi pomeneşte din nou pe geţi, în cartea a 5-a, îi identifică iarăşi prin epitetul formular ***athanatizontes***, amintind că a explicat personal, ***eiretai moi***, sensul acestuia, şi continuă descriind alt neam tracic cu obiceiuri aparte – trausii şi ciudatele lor uzanţe funerare.

Mă grăbesc să adaug că relaţia dintre acest participiu – denotînd practici care aveau o anume legătură, destul de vag definită, cu nemurirea – şi mediile pitagoreice nu are de ce să fie exclusă, ci dimpotrivă. Învăţăturile lui Pitagora au şocat imaginarul comun al secolului al VI-lea mai ales prin doctrina despre suflet şi prin acumularea de personaje şi practici ascetice bizare, dar a căror apartenenţă la sfera revelaţiilor despre viaţă şi moarte este flagrantă. Denumirea ***hoi athanatizontes*** poate foarte bine să fi circulat în ambele sensuri între autohtonii înregistraţi de etnografia pontică şi primele relatări despre sectele pitagoreice, cărora tradiţia le atribuie numeroase legături cu spaţiul Pontului Euxin[1]. În marginea episodului despre iniţierile lui Zalmoxis, pentru care referirea la Pitagora este explicită, Herodot adaugă, citînd epitetul formular tradiţional al geţilor, o sugestie de similitudine, la fel de puternică şi dacă presupunem că transferul acestui epitet se va fi făcut iniţial mai degrabă de la geţi spre pitagoreici decît invers.

Formal, textul capitolelor getice se construieşte pe două planuri distincte : cel al evenimentului – exprimat prin verbele la aorist, specifice naraţiunii care istoriseşte ce s-a întîmplat – şi prezentul continuu al verbelor referitoare la credinţe şi obiceiuri[2]. Verbele la trecut apar în capitolul 93, cînd e vorba de confruntarea cu perşii, cedează locul verbelor la prezent cînd e vorba de caracteristicile specifice sau de sacrificiile geţilor, pentru a reveni în capitolul 95, unde, pentru a explica uzanţele geţilor printr-o poveste cu personaje – Pitagora, Zalmoxis, geţii din jurul acestuia – şi cu peripeţii – robia şi eliberarea, întoarcerea în locurile de baştină şi aşa mai departe –, Herodot părăseşte din nou relatarea atemporală, marcată de utilizarea unui prezent pe care îl citim drept prezent continuu, şi ne povesteşte, în stil indirect, cu verbe la trecut, ce anume spun grecii din Hellespont despre isprăvile acestui personaj.

La prima sa ocurenţă, ***athanatizontes*** apare, cum arătam, ca o paranteză de identificare mai precisă – *geţii, anume aceia care sînt cunoscuţi ca* ***athanatizontes****, practicînd rituri de nemurire* – în beneficiul cititorului grec, care ştia că există un neam al geţilor ***athanatizontes*** şi află acum că aceştia, şi nu alţii, s-au războit cu Dareios în drum spre stepele scitice. Această paranteză – exterioară naraţiunii propriu-zise despre rezistenţa şi înfrîngerea geţilor – se leagă de fraza de început a capitolului următor, care reia tema practicilor de nemurire pentru a o explica.

De bună seamă, lectura consecutivă, legată, a textului din capitolul 93 nu e interzisă cu totul, de vreme ce măcar un autor antic, împăratul Iulian Apostata, o practică, stabilind o relaţie cauzală între bravura geţilor şi credinţa lor în

1. Vezi *infra*, pp. 148-155.
2. Vezi şi Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier...*, *op. cit.*, p. 134.

nemurire[1]. Dar această lectură, ca şi marea majoritate a celor moderne, este o lectură de postdicţie, care adaugă sensului textelor lui Herodot pe cele acumulate în jurul acestui pasaj de posteritatea sa, şi de aceea nu are cum să nu fie influenţată de stereotipurile numeroaselor reinterpretări şi parafrazări pe care textul pasajelor getice din *Istoriile* lui Herodot le suportă începînd chiar din anii imediat următori publicării lor. Cum am mai spus, textul lui Herodot nu interzice cu totul o interpretare ***sub specie causalităţis***, dar nici nu o impune. El procedează aluziv, sugerînd nu atît că presupune, ci mai degrabă că nu ar exclude cu totul eventuale legături ca de la efect la cauză, dar păstrează mereu o fluiditate a argumentelor şi o mare doză de incertitudine, deopotrivă în legătură cu riturile getice de nemurire şi cu raportul dintre aceste rituri, iniţierile atribuite lui Zalmoxis (despre natura căruia nu vrea şi nu poate spune nimic foarte precis) şi prezenţa geţilor în eveniment – rezistenţa lor, eroică, dar inutilă, împotriva oştirii Marelui Rege.

4. *Andreiotatoi kai dikaiotatoi*

Împotrivirea geţilor este consemnată şi în excelenţa ei, care îi singularizează în raport cu toţi ceilalţi traci, supuşi fără luptă, ***amacheti***, dar şi în zădărnicia ei, izvorîtă din nechibzuinţă (***pros agnomosunen***), din pricina căreia rezistenţa lor se preface imediat în robie : ***autika edouleusan***. Singularitatea înfruntării Marelui Rege, manifestă în planul evenimentelor campaniei lui Dareios, justifică excursul despre obiceiurile geţilor în economia *Istoriilor*, fără însă a afirma explicit o legătură cauzală precisă între cele două niveluri, ci doar sugerînd prin juxtapunere paralelismul dintre cele două planuri, istoric şi antropologic, în măsura în care, în ambele, geţii sînt altfel decît celelalte neamuri trace.

Unici prin rezistenţa în planul evenimentelor, ei sînt singulari şi prin practicile de nemurire, şi prin felul lor de a fi, ***andreiotatoi kai dikaiotatoi***, *cei*

1. Iul. *Caes.* 22, îi atribuie împăratului Traian o versiune care reelaborează textul lui Herodot – sau poate al lui Hellanicos – într-o manieră interesantă, dar în chip evident dependentă de vechii ***topoi*** referitori la Zalmoxis şi la învăţăturile sale, pe care neopitagoreicii, atît de intens frecventaţi de eruditul Apostat, îi vehiculau de multă vreme : *Geţii sînt* ***machimotatoi****, extrem de războinici, nu doar din pricina curajului lor fizic,* ***andreia somatos****, ci şi fiindcă îi convinsese veneratul Zalmoxis. Căci ei consideră că nu mor, ci doar se mută,* ***metoikizesthai****, altundeva, drept care merg mai bucuros la luptă decît ar pleca într-o călătorie,* ***apodemia***. Textul lui Iulian nu derivă direct de la autorii din epoca greacă clasică : geţii şi iniţiatorul lor Zalmoxis reprezintă un ***topos*** şi în a doua sofistică, şi în literatura pitagoreică tîrzie, aşa cum o demonstrează Dan Dana, *Zalmoxis...*, cit. ; *cf.* şi Dan Dana şi Ligia Rusu, *Zalmoxis*, „Addenda to FHD", *Thraco-Dacica* 21, 2000 – vezi şi *infra*, pp. 362-382.

mai viteji şi mai drepţi dintre traci. Sintactic, această dublă determinare este o paranteză care nu se leagă prin nici o conjuncţie de fraza despre luptele cu perşii; introdusă printr-un gerunziu, ***eontes***, în apoziţie la fraza principală, *fiind ei cei mai viteji şi mai drepţi*, unde genitivul partitiv ***Threïkon***, *dintre traci*, are dubla funcţie de a determina, indirect, apartenenţa geţilor la marea familie a tracilor, şi direct, de a-i deosebi prin excelenţă, tot aşa cum îi deosebise prin acţiune şi cum îi va deosebi prin ***nomoi***, prin cutume, de toate celelalte neamuri tracice înrudite.

Fără a afirma explicit că restul tracilor n-ar fi fost viteji sau drepţi, Herodot spune că, faţă de aceştia, geţii sînt *cei mai viteji şi cei mai drepţi*, invers decît făcuse în relatarea evenimentelor. Atunci, în cea dintîi frază a pasajului, el îi compara pentru prima dată pe geţi – care s-au opus, e drept, fără succes, perşilor – cu ceilalţi traci, pe care li-i opune direct, menţionînd că *toţi tracii s-au supus perşilor amacheti, fără luptă.* Din nou, structura capitolului 93, care juxtapune opoziţia *geţi – ceilalţi traci* în planul războiului şi scurta referire la calităţile paradigmatice ale geţilor în comparaţie cu ceilalţi traci, nu ne interzice, dar nici nu ne impune să citim neapărat faptul istoric al rezistenţei getice ca determinat strict cauzal de caracteristica lor generică şi perenă, exprimată prin superlativele atît de des citate de istoricii români (şi, vai, nu numai de istorici). Herodot s-a despărţit de tradiţia anterioară, evocată prin calificativul ***athanatizontes***, pentru a nara evenimentele; el se întoarce la tradiţie, enunţînd calităţile atribuite geţilor. Putem citi acest recurs la tradiţie deopotrivă ca pe un mod de atestare a propriei familiarităţi cu subiectul şi ca pe un efort de a contrabalansa ironia inseparabilă de aprecierea pentru rezistenţa getică, admirabilă în sine, dar izvorîtă din nesăbuinţă şi avînd drept urmare imediata înrobire a întregului neam, chiar dacă acesta e, cum se ştie, ***andreiotaton kai dikaiotaton***.

Relaţia dintre împotrivirea singulară în faţa expansiunii şi caracterizarea generică a neamului getic este oricum mai puternică în ceea ce priveşte primul calificativ, ***andreiotatoi***, denotînd o bravură aparte, însă pare mai degrabă nepotrivită cînd e vorba de celălalt termen care îi califică, ***dikaiotatoi***, ce nu are, cum voi argumenta imediat, nici o legătură cu sfera războiului.

Dimpotrivă ***andreios***, cu superlativul ***andreiotatos***, e un adjectiv direct legat de această sferă. El derivă de la substantivul masculin ***aner***, bărbat, prin excelenţă în calitatea sa definitorie de războinic (ca şi latinescul ***uir***). Pentru Herodot, această calitate se manifestă cu precădere în cazul unei bravuri neobişnuite şi oarecum surprinzătoare, cîtă vreme denotă cel mai adesea curajul de a înfrunta cu prea puţini sorţi de izbîndă un duşman sau o adversitate de o forţă cu totul disproporţionată. Pe parcursul *Istoriilor*, el califică drept ***andreiotatoi*** diferite persoane sau popoare angajate într-o luptă inegală: astfel, Hegesistratos din Eleia, prizonier la Sparta, este înlănţuit într-o carceră şi, printr-un gest disperat, îşi amputează el însuşi piciorul pentru a se smulge din lanţuri: ***andreiotaton***

ergon, exclamă Herodot, *mult prea vitejească faptă*[1]. Sau lidienii care i se împotrivesc lui Cyrus cel Mare – la fel de zadarnic ca geţii care i se opun lui Dareios –, *fiindcă nu se afla atunci în întreaga Asie un neam mai viteaz,* ***andreioteron,*** *şi mai năvalnic în luptă,* ***alkimoteron***[2].

Contrastul între supunerea fără luptă şi rezistenţa fără speranţă organizează un pasaj deosebit de important al *Istoriilor*, cel referitor la cuceririle faraonului Sesostris. Acest personaj fictiv – nu a existat nici un faraon cu un astfel de nume şi cu victoriile pe care i le atribuie Herodot – este extrem de interesant, fiindcă i se atribuie în naraţiune şi cuceriri (inclusiv în Tracia şi Balcani) care prefigurează expansiunea ahemenidă, şi biruinţa asupra sciţilor, adică o izbîndă simetrică şi inversă faţă de eşecul lui Dareios[3]. Or, ne spune Herodot, acest biruitor de profesie înălţa stele comemorative pe locul fiecărei victorii, fie asupra celor care i se împotriviseră cu bărbăţie, ***andreioi***, fie asupra celor care i se supuseseră ***amacheti kai eupeteos***, *fără luptă şi de bună voie.* Pentru a comemora aceste victorii fără bătălie, faraonul punea să se graveze pe stele – pe care Herodot spune că le-a văzut personal – imaginea *părţilor ruşinoase femeieşti,* ***aidoia gunaikos,*** *vrînd astfel să arate că aceştia fuseseră nevolnici,* ***analkides***[4].

Opusă unei feminităţi literale în reprezentarea simbolică a supunerii, bărbăţia celor înfrînţi în luptă de Sesostris se confirmă prin act şi nu e infirmată – dimpotrivă – de lipsa de succes sau de finalitate a acestuia. E nevoie de ***andreia*** pentru a înfrunta un adversar prea puternic, iar disproporţia de forţe nu este o scuză pentru supunerea fără luptă. Succesul depinde însă în egală măsură de bravură şi de buna judecată şi chibzuinţă. Paradigma eşecului este, pentru Herodot, răscoala ionienilor, care dau dovadă de ***agnomosune***, *nesăbuinţă, inconştienţă*, refuzînd sprijinul secret pe care li-l ofereau grecii de la curtea lui Dareios, precum şi unitatea pentru care pleda Hecataios. Pe de altă parte, ei vădesc şi nevolnicie în luptă: Herodot istoriseşte cu delicii – şi cu un umor remarcabil – cum, în loc să se pregătească pentru marea înfruntare, ionienii leneveau la umbră, departe de corăbii, şi tot el pune în circulaţie o poveste, după toate probabilităţile născocită, potrivit căreia sciţii ar fi încercat să-i convingă fără succes pe ionieni să distrugă podul de vase pe care trecuseră armatele Marelui Rege în drum spre ţinuturile nord-pontice, pentru a le tăia astfel orice

1. Hdt. 9.37-38.
2. Hdt. 1.79.
3. Ipoteza conform căreia Sesostris ar fi un mit istoric compensator creat de savanţii egipteni, umiliţi de faptul că Egiptul fusese îngenunchiat de Cambyses şi de Dareios, este foarte convingător argumentată de Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History", cit.; vezi şi O.K. Armayor, „Sesostris and Herodotus' Autopsy of Thrace, Colchis, inland Asia Minor, and the Levant", *HSCP* 84, 1980, pp. 51-74; C. Obsomer, *Les campagnes de Sesostris dans Hérodote*, Bruxelles, 1989.
4. Hdt. 2.106.

retragere posibilă. Ionienii, susţine Herodot, ar fi refuzat să-l trădeze pe Dareios în 513, pentru ca, după abia 12 ani, să se răscoale şi să fie zdrobiţi de perşi. Iată cum ar fi comentat sciţii acest refuz: *Atîta vreme cît sînt liberi, nu se află pe lume oameni mai leneşi şi mai lipsiţi de bărbăţie,* ***phaulotatoi kai anandrotatoi*** *(decît ionienii), aşa că, o dată supuşi, devin nişte sclavi care îşi iubesc stăpînul,* ***andrapoda philodespota****, defel doritori să scape din robie*[1].

Că Herodot a fost nedrept cu ionienii se ştie cel puţin din vremea lui Plutarh. Că nedreptăţirea lor e parte integrantă a unei construcţii care dă măreţie şi sens gloriosului Imperiu Ahemenid şi, prin contrast, prăbuşirii acestuia este un fapt de necontestat. În opoziţie cu sciţii – duşmanul insesizabil şi ubicuu care sfîrşeşte prin a-i absorbi pe perşi în vidul stepelor pontice –, în contrast şi cu atenienii – care izbutesc să-l atragă, să-l înşele şi să-l zdrobească pe Xerxes în cîmpiile sărate şi mişcătoare ale mării –, ionienii nu ştiu să-şi organizeze nici rezistenţa, nici obedienţa.

Andreiotatoi, geţii se deosebesc radical de ionieni prin curajul de a înfrunta un adversar cu mult mai puternic, dar se aseamănă cu aceştia prin ***agnomosune***, prin nesăbuinţa care îi împiedică să-şi folosească eficient energia războinică. Sciţii, cu iscusita lor ubicuitate, reuşesc să transforme dezavantajele generate de nomadism – absenţa de teritoriu în sensul unei ***chora***, absenţa de organizare în sensul unei ***polis*** – în superioritate tactică; atenienii, care îşi apără neclintit – dar într-un mod nou şi ingenios, de pe mare – şi teritoriul, şi cetatea, reuşesc să depăşească prin iscusinţă şi curaj handicapul de a fi o cetate confruntată cu un imens imperiu[2]. Înrudiţi cu ionienii în privinţa miturilor, atenienii se opun radical acestora în istorie. Barbari ca sciţii, dar lipsiţi de ***gnome***, geţii reprezintă un termen mediu şi între atenieni şi ionieni, şi între atenieni şi sciţi, regăsind, în planul evenimentului, statutul de teritoriu-trecătoare şi de hotar între două lumi care le era propriu în mit.

Dar ce vrea să spună, în tot acest context, superlativul ***dikaiotatoi***? Cum observam în treacăt ceva mai sus, ***dikaios*** şi derivatele lui aparţin unei sfere străine de cea a războiului. În termenii lui Adkins[3], care a sistematizat cu mare rigoare propoziţiile etice implicite în literatura greacă arhaică şi clasică, ***andreia*** aparţine sferei agonistice, fiind prin excelenţă o calitate competitivă, în vreme ce ***dikaiosune*** face parte din seria virtuţilor de cooperare, diferită şi, la limită,

1. Hdt. 4.136; *cf.* Plut. *Apophtegm. Bas.*, *Idanthyrsos*.
2. Construcţia temelor victoriei ateniene în *Perşii* lui Eschil se bazează pe aceeaşi răsturnare a dezavantajelor care devin garanţii ale superiorităţii; vezi Petre, „Aurul în *Perşii*" şi „Eschil, Salamina şi *Epigramele de la Marathon*", în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp. 204-230.
3. Arthur William Hope Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, 1960.

subordonată şi contrară unei morale a competiţiei. Evenimentele ce recompun expansiunea şi prăbuşirea Imperiului Persan pot evidenţia vitejia geţilor, dar nu au nimic de-a face cu respectul lor faţă de ***dike***, de dreptate.

E adevărat că, în seria canonică a virtuţilor civice, aşa cum este ea reiterată de lirica arhaică greacă, pentru a fi ulterior reexaminată de sofişti, de Socrate şi de Platon[1], revin patru virtuţi cardinale – ***andreia***, ***dikaiosune***, ***sophrosune*** şi ***phronesis*** (*bărbăţia*, *simţul dreptăţii*, *cumpănirea* şi *raţiunea*) – şi că ne-am putea gîndi că Herodot, care le-a negat geţilor măsura şi ***gnome***, constată că ei deţin totuşi în cel mai înalt grad celelalte două virtuţi, ***andreia*** şi ***dikaiosune***. Modul în care introduce el în text, ca apoziţie la evenimentele narate, cele două superlative trimite oricum la un ***topos***, la un loc comun, în care cele două calităţi, deosebite ca natură, sînt reunite în virtutea unei asocieri recurente şi aproape stereotipe.

Or, în tradiţia epică asupra căreia am insistat în capitolul precedent, excesul de bravură şi „excesul" de ***dikaiosune*** sînt considerate specifice neamurilor mai mult sau mai puţin fabuloase de la marginea oikumenei. Încă în epopeea homerică, aceste ţinuturi sînt locuite de neamuri ***anchimacheis***, *care îşi înfruntă duşmanii de aproape, în luptă dreaptă*[2]. Acest adjectiv înscrie poveştile despre neamurile de la hotarul de nord al lumii cunoscute într-o vastă reţea de reprezentări legate de ***ethos***-ul războiului şi bazate pe opoziţia între lupta faţişă, în plină zi şi corp la corp, în contrast cu ambuscada nocturnă sau cu lupta cu arcul, proprie doar celor care nu îndrăznesc să se expună şi-şi lovesc adversarul de departe, pe furiş, cu o iscusinţă laşă şi nedemnă de un adevărat războinic[3]. Desigur, curajul războinicului care îşi înfruntă duşmanul devine, în reprezentările greceşti, parte integrantă a civismului său, cum va proclama poetul spartan Tyrtaios, dar nu e mai puţin adevărat că războiul poate aluneca foarte uşor dincolo de limitele

1. Vezi *infra*, pp. 140-143, 146-147.
2. *Il.* 13.5; Hes. *Sc.* 25 = *EM*, s.v. ***anchimachos***, 14.53; *cf.* menţiunea tîrzie a lui Philostorg. *Hist. Eccl.*, *apud* Phot. *Bibl.* 40, Jerôme Bidez (ed.), Leipzig, 1913, 7.6, despre papa Leontios, *moesian din cei care locuiesc lîngă Istru şi pe care Homer îi numeşte* ***anchimachoi*** (=*Suda*, s.v. *Leontios*).
3. Imaginarul antic al războiului a făcut obiectul unor lucrări foarte importante, dintre care citez aici doar cîteva: Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1969; Jean-Pierre Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris – Haga, 1972; Pierre Vidal-Naquet, „Tradiţia hoplitului atenian", în *Vînătorul Negru...*, *op. cit.*, pp. 144-176; Yvon Garlan, *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, 1972; Pierre Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris, 1985; pentru o privire specială asupra ***ethos***-ului războinic în *Iliada*, vezi Jean-Pierre Vernant, „La belle mort et le cadavre outragé", în Bernard Gnoli şi J.-P. Vernant (ed.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge – Paris, 1981, pp. 45-76; Annie Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros, masques*, Paris, 1981.

acceptabile pentru civilizaţia cetăţii, în zona războiului total, distructiv şi neînfrînat pe care o reprezintă Ares în ipostaza lui de ***mainomenos***, Ares mînat de nebunie.

La extremităţile lumii, acest pericol este şi el extrem, iar grecii credeau că acolo pot fi întîlnite formele cele mai crude, mai violente şi mai inumane de ***furor bellicus***: sciţi care îşi scalpează duşmanii şi-şi fac potire din craniile lor, amazoane care îşi ard sînul cu fierul roşu şi ucid orice bărbat le iese în cale, androfagi care mănîncă – asemenea căpcăunilor sau balaurilor – carne de om. Nu curajul, ci simţul dreptăţii, ***dikaiosune***, le lipseşte acestor războinici excesivi.

Dar în acelaşi ţinut al extremelor locuiesc şi campioni absoluţi ai dreptăţii, atît de preocupaţi să nu săvîrşească vreo ***adikia***, să nu nedreptăţească pe nimeni, încît se abţin chiar de la a ucide animale, hrănindu-se doar cu lapte sau roade culese din arborii sălbatici: ghindă, cireşe sălbatice ori mere pădureţe, şi aproape că renunţă să trăiască, fiind numiţi de aceea ***abioi***, în sens literal *cei ce nu trăiesc*. Aşa cum am arătat mai sus, acest epitet s-ar putea lega la origine de conglomeratul de reprezentări care amestecă poveşti despre ţinuturi miraculoase şi perfecte cu istorii despre lumea cealaltă, unde s-ar putea să „trăiască" doar cei ce nu trăiesc cu adevărat, ***abioi***. Oricum, epitetul e explicat în genere prin ideea de refuz al tuturor plăcerilor lumeşti, cum ne relatează Strabon[1]. Locuitori mai mult sau mai puţin umani ai unui ţinut învecinîndu-se cu pustietăţi sau cu tărîmuri de basm, precum acela al fericiţilor Hyperborei, ce se desfată în sărbători perpetue, ei îşi găsesc plăcerea întru asceză şi sînt, invariabil, ***dikaiotatoi***.

Cea mai cuprinzătoare antologie parvenită pînă la noi a acestor poveşti despre „bunii barbari" septentrionali ai Antichităţii, vecini cu cei mai sălbatici dintre antropofagi, este bine cunoscutul pasaj din *Geografia* lui Strabon care rezumă consideraţiile lui Poseidonios despre popoarele din aria balcano-danubiană şi pontică. Asupra lui Poseidonios, a izvoarelor şi a viziunii sale despre originile civilizaţiei voi reveni în detaliu într-un viitor capitol[2]. Trebuie totuşi să remarc încă de pe acum că izvoarele, citate sau sugerate de acest pasaj, formează în fapt un ***continuum*** care porneşte de la epopeile homerice şi trece, dincolo de epoca logografilor şi a lui Herodot, prin operele şcolii istoriografice din secolul al IV-lea, care au fondat reflexia antropologică a epocii elenistice, şi apoi, de la Poseidonios şi Strabon la Pomponius Mela, de aici la sofiştii secolelor al II-lea şi al III-lea d.Hr., la eruditii părinţi constantinopolitani şi la cronicarii bizantini, populînd un Septentrion imaginar al oikumenei pînă mult mai aproape de vremurile noastre decît ne dăm îndeobşte seama.

Textul lui Strabon reia polemica lui Poseidonios cu criticii lui Homer, care pretindeau că poetul nu ştia nimic despre sălbăticia sciţilor, dar inventase în

1. Strab. 7.3.7, 7.3.9.
2. Vezi *infra*, pp. 208-248.

schimb nişte neamuri deosebit de pure şi de drepte, mîncători de lapte şi/sau vegetarieni. Homer şi Hesiod, Eschil şi *Perseida* lui Choirilos, Ephoros şi Chrysip stoicul sînt convocaţi de Poseidonios şi, pe urmele lui, de Strabon în sprijinul concluziei – contestată, în focul polemicilor pe marginea textelor lui Homer, de către Eratosthenes şi Apollodor – pe care o sintetizează astfel: *o tradiţie comună, căreia îi dau crezare şi autorii din vechime, şi cei mai recenţi, spune că, dintre nomazi, cei care locuiesc la cea mai mare depărtare de restul oamenilor se hrănesc cu lapte, sînt* ***abioi*** *– abstinenţi, asceţi – şi foarte drepţi,* ***dikaiotatoi***[1]. Că în acest text nu e vorba exclusiv de nomazii sciţi ne-o dovedesc pasajele anterioare, care se referă la moesi, pe care Poseidonios îi considera identici cu ***Musoi***, tracii mysieni, pe care nu-i mai localiza însă în Asia Mică, ci la nord de Balcani şi pe cursul Dunării de Jos, precum şi faptul că, printre argumentele în favoarea existenţei reale a acestor neamuri ascetice şi foarte drepte, Strabon aminteşte explicit şi tradiţiile referitoare la geţi.

În schimb, pentru Arrian, care reface istoria expediţiilor lui Alexandru cel Mare în Orient în vremea împăratului Hadrian, aceeaşi asociere de calificative, ***andreiotatoi*** şi ***dikaiotatoi***, reprezintă un loc comun despre sciţii cu care se confruntă Alexandru[2]. E clar că această formulă, devenită stereotipă poate chiar înainte ca Herodot s-o utilizeze cu privire la geţi, era locul comun prin excelenţă care evoca neamurile barbare de la hotarele lumii într-o presupusă inocenţă originară.

Această tradiţie nu este, de bună seamă, cea la care se referea Sofocle în construcţia conflictului tragic dintre Charnabon şi Triptolemos, ci opusul riguros al acesteia: personajul tragic al regelui get încălca cu bună ştiinţă normele ospitalităţii şi sfida voinţa zeilor cu o nemăsură, ***hubris***, care e antonimul Dreptăţii, ***dike***. E verosimil să presupunem că Herodot, care ajunge la Atena abia către 455, nu cunoştea tragediile de debut ale lui Sofocle, la fel cum e de presupus că Sofocle nu a dramatizat pur şi simplu un episod narat în izvoare care îl precedau, ci a dezvoltat liber, în cheie tragică, o informaţie sumară ce sugera posibila figură a regelui get ca exponent al unei false doctrine a nemuririi. Eschil nu numea în zadar sau din pură fantezie unul dintre fluviile imaginare ale acestor ţinuturi septentrionale ***Hubristes***.

După cum am mai spus, contrariile, opuse şi părînd a se exclude reciproc în lumea bine rînduită a Greciei cetăţilor, îşi vădesc complementaritatea în aceste ţinuturi de la hotarele oikumenei, care asociază, cum remarca şi Poseidonios în textul citat de Strabon, excesul de puritate şi excesul de cruzime. Sciţii ***eunomoi***, *cu legi bine alcătuite* (mai degrabă decît *cu păşuni frumoase*), care se hrănesc doar cu brînză din lapte de iapă, ***hippake***, sînt pomeniţi în tragedii deopotrivă cu

1. Poseid. F 277 a Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.3, *cf. Il.* 13.3-5.
2. Arr. *Anab.* 4.1.1.

sciţii care îşi fac ştergar scalpîndu-şi duşmanii. Aceeaşi venerabilă tradiţie supravieţuieşte pînă la sfîrşitul Antichităţii şi dincolo de aceşta, situînd în ţinuturile Dunării inferioare şi mai departe, în stepele din nordul Mării Negre, în vecinătatea Hyperboreilor, neamuri cu o identitate şovăielnică şi polarizată - unele de o sălbăticie greu de imaginat, altele, dimpotrivă, atît de pure şi de blînde, încît refuzau chiar să mănînce carnea animalelor domestice, pe care le creşteau doar pentru lapte. Aşa cum avea să rezume un text patristic din secolul al VI-lea d.Hr., ţinuturile de dincolo de gurile Dunării sînt populate de o diversitate de neamuri, dintre care unele *devorează sînii plini de lapte ai tinerelor mame, iar alţii se abţin chiar şi de la consumul de carne* ***nomime kai adiabletos****, legiuit şi ireproşabil*[1]. Varianta canibală a galactofagilor ***dikaiotatoi*** din epopee se învecinează astfel cu un vegetarianism radical şi contestatar, al cărei opus complementar este. Şi, pentru a nu lăsa cumva sciţilor privilegiul acestor aporii, Florus ne informează că moesii şi tracii, aflaţi în conflict cu romanii în secolele II-I, dovedeau o cruzime fără egal, îşi mutilau prizonierii, spintecau pîntecele viitoarelor mame şi aduceau ofrande sîngeroase zeilor lor[2], iar din colecţia de etimologii compilată de Isidor din Sevilla aflăm că tracii *poartă acest nume din pricina cruzimii lor, căci îi jertfesc pe prizonieri şi obişnuiesc să le bea sîngele din cranii,* ***humanum sanguinem in ossis capitum potare soliti essent***[3].

Pentru a înţelege cît mai exact semnificaţia acestor calificări contradictorii, se cuvine să le reinserăm în contextul lor cultural de ansamblu, care este acela al reflecţiei incipiente, databilă încă din operele epice şi didactice ale secolelor al VIII-lea şi al VII-lea, pe tema justiţiei divine şi umane în universul primelor cetăţi. La Hesiod[4], care e cel dintîi martor al acestei reflecţii centrale în constituirea imaginarului politic al Greciei, ***Dike***, personificarea divinizată a dreptăţii, este atributul distinctiv al suveranităţii benefice, cum este şi marca semantică a vîrstei de aur. Această vîrstă mitologică în care Dike domneşte în mod absolut formează însă un cuplu indestructibil cu vîrsta imaginară în care nemăsura, transgresiunea, ***Hubris***, domină fără nici o îngrădire asupra lumii, în vreme ce lumea reală este locul anume unde cele două principii se înfruntă permanent, fără ca biruinţa unuia dintre ele să fie vreodată statornică.

Reprezentările ce dezvoltă acest cuplu de opoziţii complementare, ***dike/hubris***, presupun, implicit sau explicit, un orizont care le precedă. La Hesiod, un timp originar în care oamenii erau comensali ai zeilor, împărtăşindu-se din hrana ce le asigura acestora nemurirea, neştiutori de propria lor condiţie şi deci aflaţi dincolo

1. [Kesarion] 2.10, *PG* 38, col. 985-986.
2. Florus 1.39.2-7; *cf.* 2.26.13.
3. Isidor Sev. *Etym.* 9.2.82.
4. Vernant, „Mitul hesiodic al vîrstelor", în *Mit şi gîndire...*, *op. cit.*, pp. 31-74.

de bine şi de rău, de ***dike***, ca şi de ***hubris***, e curmat brutal de povestea inventării sacrificiului, ruptura definitivă care separă lumea zeilor de cea a oamenilor şi timpul originar al confuziei de timpul ce instituie distanţa definitorie între zeii care primesc jertfa, oamenii care o săvîrşesc şi animalele care sînt jertfite[1].

Diviziunea şi complementaritatea dintre ***dike*** şi ***hubris*** este parte integrantă a acestei mari falii şi pune capăt fericitei indistincţii a vîrstei de aur, numită şi vîrsta lui Cronos, prin excelenţă o epocă a nedefinirii, a non-delimitării, ***apeiron***, şi a ambivalenţei. Asemenea domniei lui Cronos, care e în acelaşi timp un veac fericit al oamenilor comensali ai zeilor şi, prin aceasta, nemuritori, dar şi o perioadă în care nu există lege, de vreme ce, asemenea fiarelor, zeii îşi devorează propriii fii, veacul de aur este dincolo şi de dreptate, şi de transgresiune. El poate fi citit deopotrivă ca timp exemplar al unei omeniri ce ignoră nedreptatea şi ca început primitiv al unei umanităţi încă prea aproape de lumea animală.

Atributele acestui veac primordial sînt distribuite de tradiţie fie în timp, fie în spaţiu. Dacă neamurile nomade ale antropofagilor se caracterizează prin absenţa de ***dike*** – asemenea peştilor şi fiarelor, pe care nici o lege nu-i împiedică să-şi devoreze semenii, asemenea şi lui Cronos, care îşi înghite copiii cu totul –, alte seminţii refuză sau ignoră carnea ca hrană – ignoră, în fapt, actul fondator al sacrificiului – şi de aceea personifică în felul lor un alt exces, meritînd epitetul de ***dikaiotatoi*** ca semn al apartenenţei la un orizont precultural, pe care şi grecii l-ar fi cunoscut odinioară, dar pe care acum l-au depăşit prin sacrificiul ordonator şi, în ultimă instanţă, prin ***polis***.

Faptul că *se abţin şi de la consumul de carne* ***nomime kai adiableto*****s**, *legiuit şi ireproşabil*, cum scrie falsul Kesarion, este semnul şi esenţa acestei excepţionale ***dikaiosune***. Consumul *legiuit* de carne este, în lumea greacă, consumul de carne sacrificială, devenită hrană pentru oameni după ce aceştia, respectînd ritualul, au dat zeilor partea din animalul jertfit care li se cuvine ; jertfa paradigmatică adusă Olimpienilor constă în sacrificarea unui animal domestic, de regulă a boului de jug, urmată de împărţirea jertfei între oameni şi zei, şi apoi de distribuţia în părţi egale a cărnii comestibile între membrii comunităţii participanţi în mod egal la ceremonie[2].

Studii numeroase şi importante au evidenţiat faptul că, fără a trimite numai-decît la o civilizaţie a culpei (cultura greacă e, măcar în esenţa ei, contrariul unei asemenea civilizaţii, fiind dominată, dimpotrivă, de obsesia a ceea ce se cuvine, ***aidos***, a neuitării şi a gloriei[3]), putem citi, în tradiţia miturilor şi chiar a ritualului

1. Detienne – Vernant (ed.), *La cuisine du sacrifice...*, *op. cit.* ; Olivier Reverdin, Bernard Grange (ed.), „Le sacrifice dans l'Antiquité classique", *Entretiens sur l'Antiquité classique*, tome XXVII, Vandoeuvres-Geneva, 1981.
2. Marcel Detienne, „La cuisine de Pythagore", *Archives de Sociologie de la Religion*, 29, 1970, pp. 135-150 ; Detienne – Vernant, *La cuisine du sacrifice...*, *op. cit.*
3. Eric R. Dodds, *Grecii şi iraţionalul* (1951), trad. rom., Bucureşti, 1992.

sacrificial, un sentiment de vinovăţie pentru jertfirea brutală a animalelor atît de apropiate omului, de utile şi de credincioase[1], adică tocmai ceea ce le face preţioase şi deci susceptibile de a fi obiectul unei jertfe. În momentul în care, spre sfîrşitul epocii arhaice, structurile antropologice ale religiei cetăţii sînt puse sub semnul întrebării, acest sentiment de vinovăţie devine acut şi se manifestă – între multe alte ipostaze, religioase, protofilozofice şi politice – prin difuziunea credinţelor şi practicilor numite, cu o etichetă mai mult comodă decît suficientă, „orfico-pitagoreice". E vorba, în esenţă, de credinţe care se răspîndesc în marginea religiei şi cultelor consacrate ale cetăţii, dar înglobînd o parte a reprezentărilor mai vechi legate de iniţierile Demetrei şi ale lui Bacchos, pe care la rîndu-i cetatea şi le va integra propriului orizont politico-religios în cursul secolelor al VII-lea şi al VI-lea[2]. Ceea ce distinge însă iniţierile orfice de alte ***teletai***, rituri de iniţiere absorbite de universul cetăţii, cum ar fi iniţierile de la Eleusis, este faptul că orfismul – ca şi predicaţia pitagoreică ce se dezvoltă în strînsă corelaţie cu aceste credinţe – nu se referă la practici periodice alternînd cu viaţa cotidiană, ci angajează, măcar în principiu, insul într-un mod de viaţă aparte, riguros definit printr-o ***diaita***, un regim de viaţă, un număr de reguli şi tabuuri a căror practică statornică este obligatorie ca singura garanţie a supravieţuirii fericite dincolo de moarte. Orfismul nu e doar o credinţă, este un mod de viaţă, ***bios***, o asceză perpetuă şi o sumă de practici cotidiene aparte, prefigurînd un model foarte îndepărtat al monahismului şi al unei anachoreze itinerante. Automarginalizarea deliberată care îi rupe pe iniţiaţii lui Orfeu, ***Orpheotelestai***, de comunitatea civică şi politică dezvoltă un mediu aparte, complex şi labil, promotor al unei reflecţii contestatare despre nemurire[3] – tradiţional rezervată zeilor şi care e revendicată acum pentru sufletele muritorilor de rînd –, ca şi despre consumul de carne, a cărei ţintă este jertfa animală. Cum scrie, sintetic, Euripide, orficii îl au ca maestru pe Orfeu, venerează multe cărţi sacre, celebrează rituri bachice şi duc o viaţă de vegetarieni[4].

Pentru a nu lăsa să planeze vreun dubiu în mintea cititorului, mă grăbesc să precizez că, indiferent de mult disputata chestiune a originilor acestui complex mistico-filozofic pe care îl numim orfism, fenomenul ca atare aparţine integral culturii greceşti, fiind una dintre cele mai importante manifestări ale crizei

1. Detienne – Vernant, *La cuisine du sacrifice...*, *op. cit.*; Jean-Louis Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris, 1986.
2. William Keith Chambers Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Cambridge, 1935; Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley – Los Angeles, 1941; Louis Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955; Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, trad. engl. *Greek Religion, Archaic and Classical*, Oxford, 1985, pp. 276-304.
3. Werner Jäger, „The Greek Ideas of Immortality", *HThR* 52, 1959, pp. 135-147.
4. Eur. *Hipp.* 953-954.

arhaismului tîrziu. În căutarea unui nou veac de aur pentru cei iniţiaţi, regulile orfice, ca şi predicaţia primelor conventicule pitagoreice, recuză şi culpabilizează sacrificiul animal şi consumul de carne: tradiţia vorbeşte despre un simulacru de bou din seminţe aromate pe care Empedocle l-ar fi oferit drept jertfă pură[1]. Acest refuz al consumului de carne animală nu are sens decît în interiorul reprezentărilor tradiţionale despre vîrsta de aur care premerge sacrificiilor şi în care hrana împărţită de zei şi de oameni le asigură acestora nemurirea, în contrast cu vîrsta sacrificiului legiuit, care este şi începutul mortalităţii fiinţei omeneşti, sortită să piară dacă nu ucide şi nu consumă carnea animalului mort. Sacrificiul condensează acest ansamblu de reprezentări şi devine ceremonia fondatoare a cetăţii, pentru care jertfirea animalului domestic este piatra unghiulară a solidarităţii civice.

În acest context, tradiţiile despre popoarele pure de vegetarieni şi galactofagi din marginea lumii se diversifică şi se înmulţesc, accentuînd cuplul ***dike/hubris*** ca structură axiologică referenţială şi ajungînd o formă predilectă de legitimare a unui mod de viaţă, ***bios***, care se defineşte prin opoziţie faţă de modul de viaţă legiuit[2], uzanţa comună a cetăţilor, pentru a reconstitui prin iniţieri o vîrstă de aur a nemuririi inocente, independentă de orice practică sacrificială. La hotarele lumii, neamuri barbare care nu cunosc (încă) civilizaţia ar fi practicat în mod natural vegetarianismul, care, pentru iniţiaţii orfici, era o reîntoarcere deliberată în timpul originar al purităţii.

La Herodot, aceste structuri ale unei antropo-geografii mitice se regăsesc într-o distribuţie mult mai circumstanţiată decît în tradiţia epică. Herodot populează hotarele septentrionale ale lumii cunoscute de greci cu neamurile cele mai „tinere", în contrast cu sudul Mediteranei, unde, pe valea Nilului, trăiesc neamuri străvechi, în primul rînd egiptenii, în vreme ce în centru, în lumea greacă a cetăţilor, se află termenul mediu al elenităţii. Aceste neamuri recente – nu atît în sensul că s-ar fi născut mai tîrziu, cît în acela că se găsesc mai aproape de timpurile originare ale civilizaţiei – sînt chipuri contrastate ale unei umanităţi preculturale: sciţii nomazi, imagine dublă a alterităţii[3], se învecinează spre răsărit cu Androfagii, ***agriotata ethea***, *seminţiile cele mai sălbatice*, nomazi ca şi sciţii, dar canibali ca fiarele, care *nu cunosc nici un fel de dreptate şi nici o lege, oricare ar fi aceasta*[4]. Tot înspre est se află şi neamul Argippeenilor, care amintesc

1. Empedokles, DK 31 A 23; Vernant, *Originile gîndirii greceşti*, *op. cit.*; Detienne, „La cuisine de Pythagore", cit., pp. 146-148.
2. De unde şi ostilitatea marcată la adresa predicatorilor itineranţi ai iniţierilor orfice; aceasta poate fi descoperită chiar şi la Platon (vezi *e.g. Resp.* 364 b – 365 a), care arată, altminteri, un pasionat interes pentru doctrinele despre nemurirea sufletului şi vechii ***teletai***.
3. Hartog, *Le miroir d'Herodote...*, *op. cit.*, pp. 207-218 şi *passim*.
4. Hdt. 4.105.

prin numele lor de hippemolgii lui Homer şi de caii din stepa scitică (***argos*** înseamnă *strălucit*, iar ***hippeis*** – *călăreţi*), dar care se hrănesc exclusiv cu fructele unui cireş sălbatic, nu cunosc armele şi *nici nu săvîrşesc, nici nu suferă vreo nedreptate*, fiind un popor de *arbitri sacri*[1].

Situaţi la vest de sciţi, între aceştia şi lumea greacă, geţii se caracterizează deopotrivă prin excelenţa războinică, absentă în ţinuturile argippeenilor, şi prin domnia absolută a dreptăţii pe care o denotă epitetul ***dikaiotatoi***. Mai aproape de greci decît neamurile din stepa scitică, dar totodată locuind undeva la Dunăre (limita septentrională dincolo de care nu ar mai exista oameni, ci doar pustietăţi sau albine), geţii se află chiar la hotarul unde o justiţie spontană se asociază cu o vitejie admirabilă în inocenţa ei necugetată.

Sensibilă la înlănţuirea evenimentelor, antropologia dezvoltată de Herodot redistribuie şi precizează termenii unei tradiţii al cărei principiu de organizare rămîne acelaşi : faţă de umanitatea completă a Greciei cetăţilor, unde se amestecă într-o justă proporţie bine şi rău, cald şi frig, dreptate şi nemăsură, bogăţie şi lipsuri, către marginile oikumenei se regăsesc în stare pură fie bogăţia absolută – aurul sau mirodeniile în India –, fie înţelepciunea străveche şi nelimitată, în Egipt, fie, în fine, canibalismul şi nomadismul, dar şi dreptatea spontană şi absolută, în ţinuturile aflate spre nord şi nord-est.

Determinările pe care Hesiod le distribuia, în ciclul atemporal al mitului, între diferitele vîrste ale umanităţii sînt organizate în spaţiu de geografia mitică, cu puternice ecouri în operele ulterioare, inclusiv la Herodot. Cu cît exploratorii greci ajung mai departe de centrul grec al lumii, cu atît aceste neamuri fictive se îndepărtează mai mult, dar fără să dispară vreodată. Distanţa în timp este echivalată tot mai explicit cu distanţa în spaţiu, astfel încît aceste hotare ale umanităţii devin stadii arhaice, depăşite sau remanente, ipostaze ale unei umanităţi preistorice. Tucidide avea să scrie că barbarii contemporani sînt asemenea grecilor din vechime, iar atomiştii pe care îi urmează Lucretius în ***De Rerum Natura*** vor reelabora mitul hesiodic al vîrstelor în cheie raţionalizatoare, dezvoltînd o doctrină implicită a progresului umanităţii de la stadiile cvasianimale ale lipsei de mijloace la era tehnicilor, instrumentelor şi instituţiilor proprii cetăţii. Corolar al acestei reflecţii antropologice, tezele sofiştilor despre natura umană, despre egalitatea originară a oamenilor şi diferenţierea lor prin cultură şi ***nomos*** raţionalizează şi comentează străvechile reprezentări despre universul uman fără a-i contesta structurile şi opoziţiile fondatoare.

Reunite în plan sintagmatic, descrierea evenimentelor care îi aduc în scenă pe geţi şi cele două epitete – ***andreiotatoi*** şi ***dikaiotatoi*** – rămîn divergente în planul paradigmatic, nu decurg unul din celălalt şi nu definesc, solidar, un neam a cărui excelenţă războinică ar deriva dintr-o pornire justiţiară şi dintr-o corelativă

1. Hdt. 4.108.

excelenţă etică, acest postulat fundamental al specificităţii geţilor în istoriografia tradiţională dovedindu-se un pur produs al imaginarului identitar antic, suprainterpretat de o modernă ideologie romantică a originilor ilustre.

Cum se situează însă primul şi cel mai statornic epitet calificant al geţilor, ***athanatizontes***, prezent în chiar enunţul primei fraze herodoteene despre geţi şi reiterat, ca epitetele formulare din epopeea homerică, de majoritatea surselor ulterioare lui Herodot? Tradiţia istoriografică a cărei ***summa*** rămîn *Geticele* lui Pârvan, dar care e departe de a se limita la demersul metodologic sever al acesteia, nu a încetat să se refere la „nemurirea" getică, oferind diferite exegeze ale unui obiect inexistent, de vreme ce, cum spuneam, s-a dovedit de mult timp că ***athanatizontes***, participiul verbului ***athanatizo***, înseamnă *cei ce practică rituri menite să le asigure nemurirea*.

Ce sînt aceste rituri va încerca sa explice Herodot în capitolele 94 şi 95, asupra cărora ne vom opri imediat. Deocamdată, în capitolul 93, istoricul îi aduce cît mai precis în mintea cititorului, pentru a povesti cum s-au împotrivit ei fără sorţi de izbîndă lui Dareios. Construcţia în chiasm a paragrafului – de la apoziţia atemporală ***athanatizontes***, ca marcă semantică a neamului getic, la epitetul la fel de formular şi de atemporal ***dikaiotatoi***, şi el derivat dintr-o cunoaştere moştenită de Herodot şi de publicul său – are în centru evenimentul, noutatea, războiul (adică relatarea proprie lui Herodot) în care geţii, deopotrivă viteji şi necugetaţi, se opun perşilor şi sînt aserviţi de îndată.

După cum vom putea observa şi în analiza textului capitolelor 94-96, distingînd de fiecare dată referirile la tradiţia anterioară de contribuţia proprie a lui Herodot la excursul getic, compoziţia întregului pasaj este ciclică – pornind, adică, de la tradiţie şi revenind în final la aceasta –, dar totodată progresivă, în sensul că fiecare ciclu adaugă locurilor comune anterioare o informaţie de noutatea căreia autorul nu ne lasă nici o clipă să ne îndoim. Această structură în spirală este adecvată deopotrivă enunţului epic şi dorinţei autorului de a evidenţia propria-i contribuţie la cunoaşterea temei. Construcţia implică, în acest capitol inaugural, un model extrem de condensat de peripeţie dramatică, unde preeminenţa calităţilor perene se preface, în ordinea evenimentului, în contrariul său: geţii practicieni ai riturilor de nemurire şi drepţi în mod absolut devin sclavi ai perşilor dintr-un exces de ***andreie***, de bravură, pe care nu o contrabalansează ***gnome***, reflecţia cumpănită.

5. Sacrificii şi nemurire

Andreiotatoi şi ***dikaiotatoi***, ca epitete calificante tradiţionale[1], sînt doar enunţate în acest punct al naraţiunii şi apoi părăsite definitiv de textul *Istoriilor*, în vreme ce o amplă paranteză, tipică pentru Herodot, ne oferă două explicaţii diferite pentru epitetul emblematic ***athanatizontes***. Ambele explicaţii sînt emfatic revendicate ca rezultat al anchetei personale a lui Herodot: propoziţia liminară ***athanatizousi de tonde ton tropon*** foloseşte formula cea mai accentuată stilistic pentru a marca descoperirea, explicaţia personală[2], care adaugă astfel cunoaşterii comune a grecilor, exprimată prin epitetele tradiţionale, propria contribuţie a istoricului. Cît despre povestea lui Salmoxis pitagoreul, ea este introdusă cu o altă formulă de asumare auctorială: *Iată ce am aflat eu*, ***punthanomai*** – dar povestea propriu-zisă, atribuită explicit grecilor pontici, e doar culeasă de Herodot, care o relatează, cum am mai spus, în stil indirect, păstrînd mereu o distanţă prudentă prin stilul pasajului, expresie a rezervelor autorului cu privire la veridicitatea anecdotei, aşa cum va menţiona explicit în finalul excursului getic.

Ce poate însemna ***historie***, ancheta lui Herodot, în cazul anume al geţilor? Citarea nominală şi abundentă a surselor livreşti ca probă de erudiţie a autorului va apărea mult mai tîrziu, abia începînd din epoca elenistică. La Herodot, menţionarea explicită a modului în care a obţinut o informaţie este folosită fie ca argument de autoritate, fie dimpotrivă, pentru a marca intenţia polemică a textului. El precizează de unde a aflat un anume fapt doar atunci cînd vrea cu tot dinadinsul să-l contrazică sau cînd informaţia lui este o noutate senzaţională – cam ca în sensul de *news* al presei moderne –, în fine, atunci cînd creditul diferit al surselor pentru informaţii divergente este un argument pentru a prefera una dintre ele.

Referitor la geţi, Herodot dispunea de o sumă de cunoştinţe din tradiţia anterioară: o viziune tradiţională despre Extremul Septentrion, pe care am încercat să o reconstitui, şi cîteva amănunte specifice – în ipoteza mea, cele în legătură cu epitetul formular ***athanatizontes***. Pe lîngă evenimentele legate de înaintarea perşilor către stepa scitică, el a mai aflat două noutăţi senzaţionale: cea despre sacrificiile singulare ca practică întru nemurire şi povestea lui Salmoxis pitagoreul, numai că aceste două ştiri se bat cap în cap. Herodot nu aminteşte de unde a aflat despre sacrificii, în schimb îi citează expres în capitolul 95 pe „grecii din Pont" pentru povestea lui Salmoxis, dar propria sa opinie se întemeiază mai

1. Vezi şi Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History", cit., pp. 148-149: ***„andreiotatoi kai dikaiotatoi***, another piece of topical idealization of a far-northern people" (***andreiotatoi kai dikaiotatoi, alt exemplu de idealizare localizată a unor popoare ale Nordului***).
2. *Cf.* Hdt. 7.83.

degrabă pe informaţiile anonime expuse în capitolul 94, punînd sub semnul întrebării contemporaneitatea dintre personajul get – refuzînd să se pronunţe asupra naturii lui divine sau umane – şi filozoful din Samos.

Istoriografia domeniului a cheltuit comori de ingeniozitate şi de erudiţie în încercarea de a reconstrui un sistem coerent pe temeiul acestor două informaţii divergente. Or, nici din punctul de vedere al substanţei, nici din cel al provenienţei informaţiilor, nu avem nici un motiv pentru a conferi celor două capitole referitoare la Salmoxis, 94 şi 95, o coerenţă pe care textul nu o revendică, ba chiar dimpotrivă. Herodot nu atribuie celor două ştiri nici aceeaşi sursă, nici acelaşi grad de credibilitate: ştirile despre „solia la Salmoxis" sînt redate în stil direct, cele despre Salmoxis pitagoreul – în stil indirect, echivalentul citării într-un text modern, prin care autorul nu-şi asumă răspunderea pentru informaţie, ci o transferă cu totul asupra sursei pe care o indică.

Pe de altă parte, sub aspectul conţinutului propriu-zis al informaţiei, de îndată ce încercăm să reconstituim un sistem coerent în care să-şi afle locul în egală măsură sacrificiile umane pentru un Salmoxis uranian şi războinic, zeul, sau epiclesa (Ge)Beleizis, iniţierile pitagoreice şi dispariţia periodică a lui Salmoxis, ne izbim de incongruenţa acestor observaţii şi relatări diverse – aceeaşi, în fond, care îl face pe Herodot să abandoneze cu ironicul ***chaireto*** orice încercare de reconstituire coerentă şi verosimilă. Cîtă vreme Herodot însuşi nu poate decide asupra naturii divine sau umane a lui Salmoxis, fiind pus în faţa unor relatări disparate şi lipsindu-i criteriile, fie pentru a le selecta, fie pentru a le face să concorde, nu văd de unde şi mai ales cu ce legitimitate am putea dobîndi noi aceste criterii, limitaţi fiind la aceleaşi informaţii, pe care le relatează Herodot, şi fără nici o altă sursă decît textul acestuia. Propun aşadar analiza independentă a informaţiilor din capitolul 94, făcînd abstracţie de următorul, pentru ca apoi să analizăm în termenii ei proprii povestea „pitagoreică" a lui Salmoxis, uitînd pentru o clipă de informaţiile din 4.94.

Textul *Istoriilor* nu ne oferă nici un indiciu pentru a identifica sursa/sursele informaţiei din capitolul 94, dar un izvor trebuie să fi existat, de vreme ce acest capitol îi permite lui Herodot să pună la îndoială povestea lui Salmoxis „pitagoreul". Această sursă ipotetică şi anonimă poate fi responsabilă de informaţia din capitolul 93, consacrat rezistenţei şi înfrîngerii geţilor, precum şi de cele din capitolul 94, despre credinţele şi sacrificiile practicate de ei, tot aşa cum s-ar putea să fie vorba de două tradiţii: una despre desfăşurarea ostilităţilor în nordul Peninsulei Balcanice şi o alta despre moravurile şi practicile de cult ale geţilor. Impresia mea la lectura textului este că această din urmă ipoteză – a două surse orale diferite pe care Herodot le adaugă tradiţiei comune – este mai probabilă, din cauza contrastului dintre naraţiunea lipsită de orice marcă semantică a ineditului din capitolul 93, care ar corespunde uneia dintre surse, şi accentul din prima frază a capitolului 94, *iată cum* etc. Nu există însă argumente mai consistente decît această nuanţă stilistică.

Totuşi, care ar putea fi această/aceste surse? Ştim cu certitudine că Herodot a călătorit nu numai în nordul Pontului Euxin, la Olbia, ci şi în nordul Greciei şi în Tracia meridională. Aici, el citează mai multe cazuri în care el însuşi a văzut sau a aflat cîte ceva; pe de altă parte, aşa cum subliniază pe bună dreptate Asheri, el putea întîlni chiar la Atena şi în împrejurimi destui traci, mai mult sau mai puţin elenizaţi, care să-i povestească despre datinile – uneori ciudate – ale vecinilor lor dinspre Dunăre[1].

Capitolul 94 îşi propune să dea seamă de epitetul ***athanatizontes***, iar în acest sens evocă sacrificiile umane singulare ale „solilor" trimişi la zeul Salmoxis, la care adaugă, de dragul amănuntului, un alt nume de zeu getic şi povestea trasului cu arcul în nori, care nu se referă direct la practicile de nemurire, ci relatează o altă ciudăţenie a credinţelor şi riturilor getice. Singurul ritual pe care Herodot îl pune în acest capitol într-o relaţie directă cu practicile de nemurire este cel al sacrificării războinicilor trimişi periodic la Salmoxis.

Athanatizousi de tonde ton tropon: am revenit de mai multe ori asupra sensului factitiv al verbului ***athanatizein***, dar, la o primă lectură, pasajul care urmează – relatarea soliilor la Salmoxis – pare să susţină mai degrabă sensul tradiţional, al credinţei în nemurire: fiindcă îşi închipuie că cei ce mor nu mor de fapt, ci doar se duc la Salmoxis, geţii îi trimit zeului soli. Deşi sînt partizanii expliciţi ai sensului factitiv al verbului ***athanatizein***, aşa citesc pasajul şi Linforth, Burckert, Eliade sau Hartog. Totuşi, pornind de la un fapt gramatical de neocolit, acela că ***athanatizein*** înseamnă *a practica rituri aducătoare de nemurire*, şi de la emfaza cu care Herodot afirmă că va relata care sînt aceste practici anume, consider că trebuie să căutăm în text descrierea unui rit iniţiatic ce conferă nemurire celor care-l practică, şi nu doar o explicaţie a consecinţelor unei credinţe. Asta propune, în esenţă, şi Eliade, numai că el crede că regăseşte prezentarea practicilor de nemurire desemnate în acest pasaj abia în anecdota despre Salmoxis, narată în capitolul următor. De vreme însă ce am admis că nu putem citi cele două pasaje ca pe un text continuu, cred că sîntem obligaţi să acceptăm că „solia la Salmoxis" este, cel puţin pentru Herodot, un rit care conferă în mod activ nemurire celor care sînt jertfiţi şi mor. Doar în măsura în care moartea celor aruncaţi în suliţe este văzută ca rit de iniţiere în nemurire, ca o practică a nemuririi, nuanţa factitivă a verbului ***athanatizo***, *a face nemuritor*, capătă sens.

Această interpretare nu e contrazisă, cum ar putea părea la prima vedere, de propoziţia liminară *ei nu cred că mor, ci că aceia care pier se duc la Salmolxis, o fiinţă divină* ***(daimon)***. Pe de o parte, este evident că aici Herodot e cel care sintetizează credinţa geţilor; pe de altă parte, el nu vorbeşte de o credinţă generică în nemurire, ci de una care se referă la geţi, ***heautoi*** în text, şi anume

1. Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History", cit., pp. 161-162.

la cei care pier, ***apollumenai***. În genere, acest verb e considerat o simplă variaţie stilistică pentru ***apothneskein***, din prima parte a frazei, care are sensul de *a muri*.

Doar că ***apollumi*** nu denotă orice fel de moarte : orice cititor al *Iliadei* ştie că acesta este verbul folosit de epopee pentru a desemna moartea eroilor în bătălie[1]. Într-o cultură în care îndeobşte epopeea era şi abecedar, şi breviar moral, şi nucleul dur al oricărei forme de cunoaştere, Herodot se numără printre cei mai buni cunoscători ai *Iliadei*. Ca şi în poemele homerice, el utilizează verbul ***apollumi*** în alte pasaje ale *Istoriilor* fie pentru a denota moartea în luptă a vitejilor, ***andres***, în contexte prin excelenţă eroice – aşa cum o cer legile Spartei[2], cum cad în bătăile Leonidas şi cei 300 de lacedemonieni la Termopile[3] sau cum pier oştenii în lupta de la Salamina[4] –, fie, cînd subiectul verbului este o entitate colectivă, pentru a exprima, ca şi în poezia epică sau tragică, distrugerea totală : în sintagma ***he Hellas apollumene***, *Grecia nimicită*, participiul verbului ***apollumi*** desemnează miza esenţială a războiului cu perşii – riscul ca întreaga Grecie să dispară fără urmă[5].

Pornim aşadar de la ideea că în textul lui Herodot ***apollumenai*** denotă o moarte violentă şi aparent nimicitoare pe cîmpul de luptă : aparent, spun, pentru că tocmai cei care cad în război nu mor, nu dispar, nu pier, ci doar se strămută în ţinutul lui Salmoxis. În acest context, şi verbul ***apothnesko*** capătă sensul accentuat de *omorît*, *ucis violent*, pe care de altminteri Herodot îl dă acestui verb şi în alte pasaje din *Istorii*[6]. Aşa că o traducere exactă a acestei fraze – *Iată în ce fel îşi dobîndesc ei nemurirea : ei nu cred că moartea violentă le-ar aduce sfîrşitul, ci că aceia care mor în luptă se duc la Salmolxis, o fiinţă divină* (***daimon***)*... Ba mai mult* (***de***)*, ei trimit...* etc. – nu doar că nu infirmă, ci, dimpotrivă, coroborează interpretarea conform căreia esenţa ritului prin care geţii îşi dobîndeau nemurirea era chiar moartea eroică şi violentă în luptă.

Credinţa că războinicii care cad în bătălie au o soartă postumă diferită de cea a morţilor anonimi, a căror viaţă se sfîrşeşte o dată pentru totdeauna, e departe de a fi un caz izolat în Antichitate : de la Insulele Preafericiţilor, unde eroii vîrstei care le poartă numele în povestea lui Hesiod petrec în ospeţe veşnice[7], pînă la cetele nenumărate de războinici care se ospătează la masa lui Ódinn, în Valhöll, privilegiu datorat faptului că au murit în bătălie, cucerind

1. *Il.* 5.648, 5.758 etc. ; vezi LSJ s.v.
2. Hdt. 7.104, 9.148.
3. Hdt. 7.224.
4. Hdt. 8.89, *cf.* 4.148 ; 5.126.
5. Hdt. 7.168.
6. Hdt. 7.154, *cf.* 1.137.
7. Hes. *Op.* 171-17, *cf.* şi întregul pasaj 159-173.

astfel dreptul să devină comensali ai zeilor, mitologiile popoarelor de origine indo-europeană abundă în mărturii ale acestei credinţe despre nemurirea eroică, obţinută cu preţul morţii în luptă, care este prin ea însăşi un rit ce conferă nemurire.

Georges Dumézil semnala încă din 1969, în cartea consacrată ideologiei indo-europene a războiului, un text care atestă arhaicitatea acestor credinţe şi a cărui pertinenţă pentru interpretarea tradiţiilor referitoare la geţi este cu totul remarcabilă: rănit de moarte, eroul Duryodhana, personaj incarnînd destinul unui ***ksatryia***, războinicul indian, exclamă: *E lucru de ocară pentru un* ***ksatryia*** *să-şi sfîrşească zilele acasă, în pat, şi să lipsească astfel de la datorie... Pot acum, prin această luptă împlinită, să ajung în lumea lui Indra, cea mai bună destinaţie pentru cei morţi. Cerul este sălaşul eroilor cu purtare aleasă, care nu întorc spatele bătăliei... Cetele voioase de Apsaras îi contemplă acum în luptă, Părinţii îi privesc, copleşiţi de cinste, în mijlocul adunării zeilor, bucurîndu-se în cer alături de Apsaras. Pe drumul pe care îl urmează nemuritorii, eroii care nu se mai întorc din bătălie, vom urca şi noi acum*[1].

Alternativa *viaţă îndelungată şi moarte naturală, lipsită de glorie / moarte eroică şi glorie nepieritoare,* ***kleos aphtithon***, este, cum se ştie prea bine, opţiunea definitorie pentru Ahile, eroul exemplar al epopeii homerice[2]. În *Iliada*, nemurirea eroică este deja sublimată, iar faima nepieritoare, ***kleos***, e unica formă de imortalitate pe care condiţia umană o îngăduie. Dar şi în povestea lui Hesiod despre Insulele Preafericite ale eroilor[3], şi în tradiţia despre Insula Leuke, locul de la gurile Dunării unde zeiţa Thetis îşi purtase fiul pentru a-i conferi o viaţă aparte, dincolo de moartea pe cîmpiile Ilionului[4], dăinuie credinţa după care

1. *Mahabh.* IX.4.29-37, *apud* Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, p. 103.
2. *Il.* 9.410-414; *cf.* 1.352-353; 19.329.341; vezi Sally C. Humphreys, Helen King, *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londra, 1981; Vernant, „La belle mort et le cadavre outragé", cit., pp. 45-76; Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la Mort, l'Amour, Soi-même et l'Autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989. – Epopeea homerică reprezintă un stadiu elaborat al concepţiilor eshatologice potrivit cărora unica formă de nemurire accesibilă rămîne gloria, faima nepieritoare, dar povestea despre Insula Leuke atestă existenţa unui stadiu anterior, în care eroul supravieţuieşte integral, împreună cu tovarăşii săi căzuţi în luptă.
3. Hes. *Op.* 156.
4. Arktinos, „Aithiopis", în *Epic. Gr. Fragm.* I, pp. 32-33; Pi. *N.* 4.50, 4.49-52; Eur. *IT* 435-438; Eur. *Andr.* 1260-1262, [Skymn.] 793-794; Dion. Perieget. 541-545; Arr. *Peripl. PE* 21; Paus. 3.19.11; Anonym. *Peripl. PE* 66; Maxim. Tyr. 9.6-7; Philostrat. *Heroic.* 54.3-4; vezi şi Rohde, *Psychè*, *op. cit.*, p. 66; Nagy, *Phaeton, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas*, *op. cit.*, p. 150, şi *supra*, p. 40.

soarta vitejilor căzuţi eroic pe cîmpul de luptă e diferită de cea a muritorilor de rînd şi le asigură o nemurire integrală şi o viaţă de veşnic belşug şi sărbătoare[1]. De altfel, Plinius cel Bătrîn cunoştea o tradiţie după care insula lui Ahile se numea şi Insula Preafericiţilor, ***Makaron***[2].

Asemenea eroului indian, asemenea lui Ahile în Insula Albă sau vitejilor vikingi din Valhöll, războinicii geţi *care mor în luptă se duc la Salmolxis, o fiinţă divină*. Mai mult, texte ulterioare care glosează pe marginea practicilor getice de nemurire folosesc sistematic termeni ce denotă belşugul şi bucuria acestei comensalităţi postume[3], asemănătoare celei de care au parte Preafericiţii lui Hesiod, cărora zeii le-au dat cîmpii ce rodesc singure, sau vikingii care îşi petrec zilele în luptă şi seara ospeţesc la masa lui Ódinn, unde carnea şi hidromelul nu se termină niciodată[4].

Moartea pe cîmpul de luptă este, aşadar, în întreaga tradiţie indo-europeană, o „cale regală" spre lumea de dincolo a celor viteji, un rit de trecere care asigură războinicilor nemurirea integrală la masa zeilor. Constatarea lui Herodot cu privire la modul anume în care geţii ***athanatizousi***, practică rituri de nemurire, îi înscrie pe războinicii lui Salmoxis în categoria foarte largă şi bine atestată a eroilor căzuţi în bătălie şi transferaţi undeva în proximitatea zeului lor, unde îşi continuă veşnic existenţa, ceea ce nu presupune, ci, dimpotrivă, exclude tema, foarte diferită, a sufletului etern separat de trupul pieritor şi dăinuind în afara acestuia, temă pe care o dezvoltă predicaţia orfică.

Ceea ce îi deosebeşte, se pare, pe geţi, cel puţin în opinia lui Herodot, este faptul că, pornind de la această nemurire rezervată războinicilor, ei practică un ritual special, prin care trimit în nemurire, tot în al cincilea an, cîte un războinic tras la sorţi, pe care îl aruncă în suliţele îndreptate spre cer. Acest sacrificiu ritual de nemurire nu are analogii directe, dar, în tradiţiile consemnate ulterior de *saga* nordică, există totuşi unele elemente care, fără a putea fi puse ca atare în relaţie cu solia la Salmoxis, pot sugera un context oarecum isomorf şi care, indirect, oferă unele analogii.

Georges Dumézil a atras în mai multe rînduri atenţia asupra faptului că expresia utilizată în tradiţia scandinavă pentru a-i desemna pe cei sacrificaţi lui Ódinn era aceea că ei sînt *trimişi zeului*[5], formulă ce corespunde riguros pe de o parte relatărilor greceşti despre sacrificiile pentru Salmoxis, iar pe de altă parte, credinţei germanice că soarta celor jertfiţi lui Ódinn era echivalentă cu cea a

1. Hes. *Op.*
2. Plin. *NH* 4.13 (27) 92.
3. Hdt. 4.95, *cf.* Hellanikos, *FgrHist* 4 F 73 = *Suda*, Phot. s.v. *Zalmoxis*.
4. Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, pp. 101-102.
5. Georges Dumézil, *Mit şi epopee*, trad. rom., Bucureşti, 1993, p. 464; vezi şi *idem*, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, p. 87.

războinicilor care cădeau în luptă. Oricine pierea în acest mod devenea *Einherjar*[1], etern comensal al zeului, alături de cetele nesfîrşite de eroi căzuţi în războaie. *A fi jertfit lui Ódinn echivala*, scrie Dumézil, *cu moartea pe cîmpul de luptă, rîvnită de orice germanic de neam bun. Atît de mult rîvnită, încît scandinavii imaginaseră un fel de sacrament pentru a-i salva cît mai lesne pe aceia care aveau nenorocul unei morţi naturale, de bătrîneţe sau de boală: povestirea istoricizată oferită de Heimskringla (Ynglingsaga) despre domnia „regelui" Ódinn spune că acesta instituise un „semn al lăncii", o zgîrietură care, practicată asupra unui muribund, îi asigura fericirea eternă, care, în mod normal, nu trebuia să rezulte decît dintr-o lovitură mortală primită de la duşman. Cu atît mai mult războinicul, regele sacrificat zeului, de bună voie sau nu, era asigurat de o viaţă de apoi planturoasă şi violentă*[2]. În *Ynglingsaga*, „regele" Ódinn anunţă că *va primi la el, în lumea zeilor, pe oricine va muri de lance*[3].

Am formulat acum mai mulţi ani ipoteza pertinenţei unui referent de tradiţie indo-europeană pentru sacrificiile getice, fără a o argumenta sistematic[4]. Recent, Mihai Nasta a intuit şi el semnificaţia acestei posibile analogii pentru interpretarea sacrificiilor lui Salmoxis, dar nu a elaborat-o, citînd doar textul din 1939 al lui Dumézil şi, mai ales, crezînd că pe această cale îl poate identifica pe Salmoxis cu un zeu al războiului, ceea ce nu rezultă din contextul de tradiţie indo-europeană[5]. Ódinn, stăpîn absolut peste Valhöll şi cel care decide destinele luptătorilor atît pe pămînt, cît şi dincolo de moartea eroică, nu este o divinitate specializată a războiului, ci un zeu tutelar al regalităţii şi sacerdoţiului, cel mai înalt în ierarhia divină a închinătorilor săi, ceea ce îl apropie de Salmoxis, care nu are nici el profilul specializat al unui zeu simbolizînd funcţia războinică în ipostaza ei indo-europeană, ca Indra, Ares, Marte sau Thorr. În măsura în care putem avansa atare ipoteze pe baza textului lui Herodot şi a metamorfozelor personajului get în tradiţia greacă ulterioară, Salmoxis pare şi el să fie un zeu dispensator de suveranitate, ceea ce îl califică pentru a prezida practicile de nemurire războinică[6].

În mod ciudat, sacrificiul pentru Ódinn comportă dubla ucidere a victimei: prin strangulare mai întîi, apoi prin străpungerea pieptului cu lancea. În *saga*

1. Sensul etimologic al acestui epitet arhaic, derivat de la ***ain**, *unic*, *cf. Eric* > *Ein-rjk*, germ. *Aina-rich*, *unicul puternic*, ca în epitetele exclusive ale lui Indra, zeul/eroul războiului, *ekavira* şi *ekaraj*, de la i.-e. ***eka**, unul, singurul, şi ***harija**, forţă (ca în numele regelui ***Char-nabon***, vezi *supra*, p. 21), este explicat de Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, pp. 60 şi 102.
2. Dumézil, *Mit şi epopee*, *op. cit.*, p. 463.
3. *Idem*, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, p. 27.
4. Petre, „Les Thraces dans les mythes grecs...", cit., p. 5.
5. Nasta, „Les rites d'immortalité...", cit., p. 109.
6. Georges Dumézil, *Les dieux souverains des indo-européens*, Paris, 1977.

despre eroul Starkadr[1], se istorisea cum acesta, îndemnat de Ódinn, îl sacrifică zeului pe regele Víkarr punînd în scenă ceea ce ar fi trebuit să fie doar un simulacru, o joacă de-a jertfa, dar se transformă, prin voinţa zeului, într-o moarte rituală: Starkadr îi leagă regelui un ştreang din maţele unui viţel proaspăt tăiat (sau, în alte variante, din paie de grîu), care ar fi trebuit să se desfacă sau să se rupă imediat; însă, în mod miraculos, ştreangul devine dur ca metalul şi regele e sufocat, iar trestia cu care eroul ar fi trebuit să se prefacă a-l împunge devine o lance adevărată şi regele, sufocat, e străpuns de arma slujitorului său.

Or, Seleucos din Alexandria, citat de Athenaios, relatează despre un fel de joc de societate practicat de traci, care, *la sumposia, se jucau de-a spînzurătoarea: atîrnau la înălţime un laţ şi puneau sub el o piatră rotundă şi care se rostogoleşte uşor cînd cineva se urcă pe ea; apoi trăgeau la sorţi între ei, şi cel căruia îi cădeau sorţii se urca pe piatră, ţinînd în mînă un cuţitaş şi punîndu-şi laţul de gît, iar un altul, apropiindu-se, împingea piatra, astfel încît spînzuratul, dacă nu tăia iute frînghia cu cuţitaşul înainte să piară, murea pe loc, în vreme ce ceilalţi rîdeau considerînd că moartea nefericitului e o joacă*[2].

Dumézil, care analizează admirabil episodul sacrificării regelui Víkarr, atît în *Gautrekksaga* islandeză, cît şi în varianta latină, narată de Saxo Grammaticus în *Gesta Danorum*, citează – comentînd joaca de-a sacrificiul pusă în scenă de Starkadr la porunca lui Ódinn – o povestire culeasă din folclorul german, despre diavolul care transformă o joacă de-a spînzurătoarea în spînzurare efectivă: *Odată, nişte copii din Wurmlingen au încercat să-l spînzure pe unul dintre ei cu un fir de pai pe care l-au legat de o scară. Paiul nu s-a rupt, şi băiatul scosese deja limba de-un cot. Ceilalţi s-au grăbit să taie ştreangul cu un cuţit curbat, dar nu le-a fost uşor*[3].

Cel puţin două elemente – tragerea la sorţi a „spînzuratului", care aminteşte de desemnarea solului către Salmoxis la Herodot, şi veselia ciudată a convivilor cînd unul dintre ei moare în acest fel – trimit la ***topoi*** referitori la practicile getice de nemurire, sugerînd, pentru „jocul de societate" amintit de Seleucos, fie interpretarea greacă a unei ordalii rituale ca episod ludic la ospeţe, fie chiar degradarea ritualului în joc, aşa cum se întîmplă şi în alte cazuri similare, inclusiv în cel al jocurilor de gladiatori.

Nu propun aceste îndepărtate analogii cu gîndul că ele ar putea fi regăsite ca atare în practicile rituale ale geţilor, ci doar pentru a marca un posibil context de tradiţie indo-europeană, în care forme diferite de provocare a morţii – fie prin

1. Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, pp. 83-87, reluat şi mult amplificat în *Mit şi epopee* II, 1, pp. 456-517.
2. Seleukos Alex. *FgrHist* 341 F 4 = fr. 80 *FHG* Müller, *apud* Athen. 4.155 e.
3. Ernst Meier, *Deutsche Sagen und Gebräuche aus Schwaben*, 1852, *apud* Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, p. 85 n. 2.

strangulare, fie prin folosirea armei emblematice a războinicului, lancea – funcţionează ca echivalente ale morţii eroice pe cîmpul de luptă şi asigură celui sacrificat nemurirea şi comensalitatea cu Ódinn.

Aşadar, cei ce mor în luptă sau, în numele lor, cel tras la sorţi spre a fi sol nu mor, de fapt, ci sînt trimişi la *daimonul* Salmoxis. Herodot e foarte atent cînd îl numeşte pe Salmoxis ***daimon***[1], fiindcă, aşa cum va mărturisi cîteva rînduri mai jos, în capitolul 96, nu ştie precis despre ce fel de fiinţă e vorba : geţii îl cred zeu, ionienii – muritor şi chiar sclav ; dar pentru Herodot el nu poate fi decît cel mult o fiinţă divină nedeterminată, un ***daimon***, şi oricum unul specific ţinutului getic, ***epichorios***.

Vom remarca mai întîi că, nici la această primă apariţie în text, nici în capitolele următoare, Herodot nu propune un echivalent grec al acestei divinităţi a geţilor. Salmoxis este unul din cele doar trei personaje divine din panteonul neamurilor barbare al căror nume Herodot nu-l „traduce" în limbajul credinţelor greceşti despre zei sau eroi[2]. Celelalte două divinităţi singulare aparţin, ambele, aceluiaşi orizont al alterităţii proxime, vecin şi contrastant cu lumea greacă. Cybelei (Kybèbè), zeiţa lidiană de la Sardes, *Istoriile* îi atribuie şi un rol important în economia generală a evenimentelor, cîtă vreme incendierea templului zeiţei de către ionienii răsculaţi în 499 este, ne spune istoricul, motivul invocat de Xerxes pentru a pune foc la templele grecilor în 480[3] (împrejurare folosită, la rîndul ei – dar Herodot nu avea cum s-o mai ştie –, drept pretext de către Alexandru pentru incendierea capitalei ahemenide de la Persepolis).

Pleistoros – căruia, ca şi lui Salmoxis, i se aduc sacrificii umane (dar, spre deosebire de cazul getic, e vorba de sacrificarea expiatorie a unui străin) – este o

1. În înţelesul lui Herodot, ***daimon*** este o fiinţă supranaturală nedeterminată, cam în felul în care se spunea şi despre Pitagora că ar fi fost un ***daimon***. E probabil că această coincidenţă va juca un rol foarte important în absorbirea personajului Zalmoxis în tradiţia pitagoreică ulterioară, în care clasificarea *om-daimon-zeu* devine esenţială ; vezi Marcel Detienne, *La notion de daïmon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, pp. 169-170. – Petre Alexandrescu, „La nature de Zalmoxis selon Hérodote" (1980), în *idem*, *L'Aigle et le Dauphin. Études d'archéologie pontique*, Bucureşti – Paris, 1999, pp. 293-303, atribuie acestui termen un sens mult mai precis, cel de mediator între oameni şi zei, ca în doctrina pitagoreică ulterioară, dar Herodot nu-l foloseşte nicăieri cu acest sens special (*cf.* Georges François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, DAIMON*, Paris, 1957).
2. Vezi Ivan Linforth, „Greek Gods and foreign Gods in Herodotus", *Univ. Calif. Publ. in Class. Philol.* 9, 1926, pp. 1-25 ; Walter Burkert, „Herodot als Historiker fremder Religionen", în Nenci – Reverdin (ed.), „Hérodote et les peuples non Grecs...", cit., pp. 33-40 ; Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, p. 193 ; Jean Rudhard, „De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères", *RHR* 209, 1992, pp. 219-238.
3. Hdt. 5.102.

divinitate a tracilor Apsinthieni[1]. Relatarea, altminteri foarte sumară, a sacrificiului pentru Pleistoros în unul dintre capitolele finale ale *Istoriilor* este semnificativă nu atît ca atare, cît prin înlănţuirea de evenimente pe care istoricul o creează deliberat pe tema sacrificiilor umane: dintre cei doi comandanţi persani de la Sestos, din 478, Oiobazes e jertfit lui Pleistoros, tot aşa cum Artayctes şi fiul său sînt sacrificaţi dorinţei de răzbunare a atenienilor. Aceste succesive transgresiuni vorbesc, asemenea tragediilor, despre ***hubris*** şi pedeapsa divină, uneori evocată explicit, alteori, ca în cazul Atenei biruitoare la Sestos, lăsată la latitudinea cititorului şi subînţeleasă.

În măsura în care, aşadar, în privinţa lui Salmoxis, Herodot derogă de la principiul său general, conform căruia zeii sînt pretutindeni aceiaşi şi doar numele lor diferă de la un neam la altul, el implică dintru bun început un element de incertitudine şi de singularitate în naraţiune. Acest element se va accentua pe parcursul paragrafului prin multiplicarea mărcilor distanţării, autorul revenind mereu cu paranteza *aşa cred ei – **nomizousi, nomizontes, phamenoi, dokeei** –*, fără a oferi vreun element care să exprime propria părere. În contrast cu veridicitatea informaţiei despre practicile rituale ale geţilor, pe care Herodot nu o pune nici o clipă la îndoială, el refuză să acorde vreun credit postulatului care stă la baza acestor rituri – credinţa geţilor că războinicii căzuţi în luptă se duc la Salmoxis sau că echivalentul lor, cei aruncaţi în suliţe, ajung în proximitatea acestei singulare divinităţi. Este remarcabilă, în acest sens, tranziţia de la ***daimon*** la ***theos***, *zeu*, ca termen desemnîndu-l pe Salmoxis: pentru geţi, cel care îi primeşte pe soli cu bunăvoinţă este un zeu, ***theos***; atunci însă cînd trebuie să-l califice el însuşi, Herodot îl consideră cel mult un ***daimon***, o fiinţă altfel decît muritorii, dar de a cărui natură divină nu se simte în stare să răspundă el însuşi.

Contemporanii lui Herodot considerau sacrificiile umane ca aparţinînd unui orizont primar al originilor sau, oricum, ca o acţiune pe care viaţa în cetate o înlocuise sistematic cu substitute care, de la animale de jertfă la ofrande sau statui, marcau ieşirea comunităţilor greceşti din preistorie. Atunci cînd această practică revenea într-o cetate istorică, ea era percepută ca o regresie dramatică şi o transgresiune contrară practicilor unei pietăţi normale, cu consecinţe grave pentru toţi cei ce participau la săvîrşirea ei. Încă din tragediile lui Eschil, vocabularul sacrificiului uman se întemeiază pe schema sacrificiului grec al animalului domestic, căruia poetul îi adaugă însă inflexiuni şi metafore menite să sugereze pervertirea ritualului uzual, impuritatea şi consecinţele fatale ale unui act ce mimează ritul legiuit, fiind de fapt un sacrilegiu[2].

1. Hdt. 9.119.
2. Froma I. Zeitlin, „The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*", *TAPA* 96, 1965, pp. 463-508; *eadem*, „Postscript to Sacrificial Imagery in the *Oresteia* (Ag. 1235-1237)", *TAPA* 97, 1966, pp. 87-122; Pierre Vidal-Naquet, „Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle" (1969), în Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, pp. 135-157.

În *Istorii*, sacrificiile umane sînt o practică exclusiv non-greacă. Ele sînt atribuite, în afară de geţi şi de apsintheeni, doar isedonilor, sciţilor şi taurilor[1]. Jertfele omeneşti reprezintă deci şi pentru Herodot, ca şi pentru contemporanii lui, una din mărcile cele mai puternice ale alterităţii, mărturia prin excelenţă a inumanităţii celor care le practică[2].

Relatarea propriu-zisă a ritualului de nemurire, adică a straniilor sacrificii umane (ca şi a la fel de ciudatului obicei de a trage cu arcul în nori), este extrem de tehnică şi strict descriptivă[3]. Ceea ce Hartog numeşte *gradul zero* al descrierii din capitolul 94 reprezintă, stilistic, marca detaşării ostile a autorului de informaţia pe care o transmite. Tonul plat e adesea adoptat de Herodot atunci cînd dezaprobă acţiuni de o mare cruzime ca fiind dovezi ale unui exces – de exemplu, atunci cînd povesteşte cum a pedepsit Xerxes încercarea unui sfetnic de a obţine cruţarea fiului său de primejdiile războiului. Xerxes răspunde rugăminţii nefericitului părinte punînd ca tînărul să fie ucis şi tăiat în două, pentru ca armata persană să mărşăluiască printre cele două bucăţi ale trupului sfîrtecat[4], textul păstrînd constant o distanţă stilistică evidentă în relatarea acestui episod, la limita dintre execuţia brutală şi jertfa omenească impură şi la fel de reprobabilă[5]. Tot aşa, Herodot descrie fără nici un comentariu răzbunarea de la Sestos, un episod care nu reprezintă nici el în sens propriu un sacrificiu, ci o execuţie, dar una cu totul neobişnuită prin cruzimea ei, şi anume crucificarea satrapului persan Artayktes şi lapidarea fiului acestuia sub ochii părintelui care agonizează. De această dată însă, nu un rege barbar este autorul cruzimii, ci însuşi Xanthippos, tatăl lui Pericle şi comandantul atenienilor[6]. Relatarea nu cuprinde aproape nici un cuvînt

1. Hdt. 4.26, 4.62, 4.94, 4.103, 9.119.
2. Hall, *Inventing the Barbarian...*, *op. cit.*, pp. 146-149; D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, New York – Londra, 1991, p. 65 şi *passim*.
3. Urmez în acest punct concluziile excelentei analize stilistice a capitolului 94 pe care o propune François Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 190-194.
4. Hdt. 7.38-39.
5. Mutilarea duşmanilor învinşi sau a supuşilor este în mod deosebit o marcă a barbariei perşilor; vezi Hdt. 3.16.1, 69.5, 118.2, 125.3, 132.2, 154.2, 159.1, 4.43.6, 7.238. Atunci cînd Pheretime, care e de neam grec, trage în ţeapă un inamic învins – 4.202.1 –, Herodot precizează că *zeii au pedepsit-o pentru o răzbunare atît de violentă*, 4.205. – Vezi Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 142, 332-334; Lateiner, *op. cit.*, p. 139; Hall, *op. cit.*, pp. 158-159; Vivienne Gray, „Herodotus and the Rhetoric of Otherness", *AJPh* 116, 1995, p. 202.
6. Hdt. 9.117-120. Faptul că tocmai acest episod violent, în care excesul atenienilor este flagrant, încheie *Istoriile* a fost subliniat pe bună dreptate ca dovadă că viziunea lui Herodot despre războaiele medice şi despre ascensiunea Atenei e departe de a fi idilică; vezi Charles Fornara, *Herodotus. An Interpretative Essay*, 1971, şi Peter Derow, „Herodotus Readings", *Classics Ireland* 2, 1995 (ediţie electronică).

în afara descrierii nude a întîmplării, dar tocmai această uscăciune a textului pune în evidenţă oroarea lui şi ne lasă să ghicim *a contrario* privirea rece şi dezaprobatoare a naratorului.

Sacrificiile umane aparţin aşadar lumii străine de Grecia. Dacă se întîmplă ca grecii – fie ei chiar atenieni – să pună în scenă asemenea acte barbare, ei îşi asumă grava răspundere a regresiei într-un orizont primitiv şi sălbatic, cu toate consecinţele sale. Aceste acte se situează dincolo de orice dezaprobare şi nu au a fi blamate, ci doar recunoscute ca semn prin excelenţă al alterităţii. Tot aşa, nararea seacă a sacrificiilor periodice prin care geţii practicau riturile de nemurire, scandată mereu de verbe ce marchează faptul că toate acestea reprezintă opinii, practici şi credinţe proprii acestui neam atît de diferit de greci, operează una dintre cele mai eficiente puneri la distanţă, adăugînd unei precizii clinice a textului subtextul de profundă neîncredere în aceste forme de falsă pietate şi de nemurire pe care le aminteşte pentru a da seamă de epitetul ***athanatizontes***.

Herodot se mîndreşte cu informaţia pe care a izbutit, cel dintîi, să o obţină, cu piesa pe care o aduce astfel într-un dosar dificil, dar asta nu înseamnă că-i şi place ce a aflat sau că nutreşte altceva decît desconsiderare şi chiar groază în faţa acestei modalităţi sîngeroase de a deveni nemuritor. De vreme ce *aşa cred geţii*, el se consideră dator să evoce sacrificiul solilor trimişi la Salmoxis, însă o face înscriind modul specific geţilor de a deveni nemuritori într-o figură a alterităţii cu care nu are şi nu vrea să aibă nici un fel de legătură.

Izvoarele posterioare lui Herodot nu menţionează decît rar, cel puţin în starea în care le putem noi citi acum, aceste sacrificii sîngeroase. Tema revine cu oarecare consistenţă abia în literatura tîrzie, mai ales în cadrul polemicii dintre scriitorii păgîni şi cei creştini cu privire la înviere şi la nemurirea sufletelor. În focul acestor confruntări, nu doar umbra getului Salmoxis, ci şi amintirea sacrificiilor sîngeroase care i se adresau revine cu mai mare frecvenţă, fără a aduce însă în discuţie elemente noi faţă de textul lui Herodot. De multe ori, ca de exemplu la Lucian[1], sacrificiile *pentru Salmoxis* sînt citate din memorie, cu o fuziune caracteristică între zeul local sau *daimonul* căruia, cum spune Herodot, *îi aduceau jertfe geţii* şi *sclavul lui Pitagora*. Extrapolînd, autorii tîrzii susţin că sacrificiile erau anuale ori că victimele erau *cei mai frumoşi şi mai buni dintre ei*, ba chiar *cei mai de seamă dintre cei ce se îndeletnicesc cu filozofia*, pe care, *tăindu-le beregata, îi fac nemuritori*[2]. Amestecul de ironie şi interpretări descinzînd din texte consacrate elogiului excelenţei barbare, opuse decadenţei greco-romane[3],

1. Luk. *Scyth.* 1, *cf. Iuppiter trag.* 42.
2. Clem. *Strom.* 4.8, Stählin II, 274, p. 213; Aeneas din Gaza, PG 85, 940 (din dialogul „Theophrastos sau despre nemurirea sufletelor şi învierea trupurilor").
3. Această lectură rousseauistă *avant la lettre* a marcat profund tradiţia despre geţi începînd încă din secolul al IV-lea. Exemple clare pot fi găsite la Strabon, 7.3.3-5; vezi Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*, şi *infra*, pp. 179-191.

aduce nuanţe noi în ceea ce priveşte perspectiva greacă din care sînt examinate ştirile despre geţi, dar e vorba de fiecare dată nu de informaţii inedite, ci doar de noi lecturi ale textului lui Herodot sau ale derivatelor acestuia, care nu sporesc cu nimic substanţa ştirilor despre solia la Salmoxis.

Ca şi în privinţa altor consemnări referitoare la religia şi credinţele geţilor, sursele scrise antice nu îngăduie nici în acest caz vreo ipoteză referitoare la continuarea, evoluţia sau, dimpotrivă, dispariţia acestor practici în secolele următoare. Interpretarea sacrificiului solilor către Salmoxis în exegeza modernă nu ţine seama – cu unele notabile excepţii[1] – de caracterul predominant livresc al scrierilor antice, conferind parafrazelor datorate unor autori posteriori lui Herodot valoarea unei informaţii autonome, mai nouă decît relatarea lui Herodot însuşi şi deci pertinentă pentru întreaga civilizaţie getică, pe întinderea a peste un mileniu de existenţă istorică. Or, dacă urmărim cu atenţie modul în care textele derivă unul din celălalt, ne dăm seama că succesiunea lor dovedeşte marea popularitate a *Istoriilor* lui Herodot, dar nu poate proba în nici un fel că geţii – sau hibridul numit geto-daci – ar fi practicat ritul trimiterii de soli la Salmoxis dincolo de secolul al V-lea, cînd consemnează Herodot această detestabilă „practică de nemurire". Mă grăbesc să subliniez că această concluzie derivată din lectura textelor antice nu poate reprezenta nici dovada că geţii nu ar mai fi practicat, dincolo de epoca clasică, un atare ritual. Doar că, pentru a putea afirma cu minimă legitimare că aceste rituri s-ar fi practicat pînă la cucerirea romană, sau foarte aproape de această dată, avem nevoie de alte surse decît textele antice pe care le mai putem citi azi.

Cea mai amplă încercare de explicare a acestui fenomen religios al sacrificiilor prin aruncare în suliţe îi aparţine lui Mircea Eliade[2], care subliniază, pe baza mai multor analogii culese din cele patru zări ale lumii, valoarea simbolică a suliţelor îndreptate spre cer ca mijloc imaginar de comunicare cu lumea zeilor. Or, textul lui Herodot e foarte ferm în a susţine că geţii pretind a comunica cu zeul lor prin intermediul solilor care mor, ceea ce înseamnă că valoarea stîlpilor-suliţe ca mijloc de comunicare între oameni şi zei – atestată şi de tradiţii cu mult mai aproape şi mai înrudite cu cele care le pot fi atribuite geţilor decît analogiile invocate de Eliade, de pildă la neamurile, tot indo-europene, de origine scitică[3] –, dacă va fi existat cu adevărat vreodată, a fost obnubilată de sacrificiul războinicilor pe care îl relatează *Istoriile*. Mai grav, relaţia dintre solia la Salmoxis şi dispariţia temporară a acestuia, relatată de grecii din Pont – piatra unghiulară a demonstraţiei lui Eliade cu privire la identitatea personajului Salmoxis în cele două capitole

1. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.* ; Alexandrescu, „La nature de Zalmoxis...", cit. ; Vulpe, *op. cit.* ; Nasta, „Les rites d'immortalité...", cit.
2. Eliade, *op. cit.*, pp. 57-60.
3. Henri Hubert şi Marcel Mauss, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", în *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1926, pp. 36-38 ; Georges Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, p. 176.

succesive ale *Istoriilor*, 94 şi 95 –, este anulată de faptul că, în textul grec, periodicitatea soliei (***dia penteteridos***, *tot în al cincilea an*, adică după ce s-au scurs patru ani încheiaţi de la solia anterioară) nu este aceeaşi cu durata latenţei lui Salmoxis ***ep'etea tria***, după ce s-au împlinit trei ani, adică în al patrulea[1].

Pentru a încheia discuţia referitoare la sacrificiile războinice, cred aşadar că nu avem altă soluţie decît să înregistrăm existenţa unui atare ritual sîngeros, pe care geţii îl considerau un rit de iniţiere legat de credinţa lor în nemurirea eroică a războinicilor alături de Salmoxis. În subsidiar, putem nota relaţia pe care acest ritual o atestă între zeu şi cer, de vreme ce întreaga ceremonie este orientată în sus[2]. François Hartog subliniază, pe de altă parte, faptul că ritualul getic, aşa cum este el prezentat de Herodot, inversează direcţiile normale – suliţele sînt ţinute în sus, în loc să fie îndreptate înainte, războinicul e aruncat de jos în sus şi cade în vîrful suliţei, în loc să fie străpuns orizontal –, interpretînd această inversare ca pe o modalitate de subliniere a alterităţii geţilor. Este la fel de posibil ca acest cod inversat să fi exprimat chiar prin rit opoziţia şi complementaritatea soliei ca război simbolic faţă de războiul real.

Nu cred că textul lui Herodot ne îngăduie să afirmăm mult mai mult decît atît. E drept că el nici nu ne interzice să căutăm în direcţia cultelor războinice din aria indo-europeană posibile dezvoltări ipotetice valorizînd „moartea în arme" ca instanţă de eroizare, un ***ethos*** ce exaltă ***furor bellicus***, pe care toate seminţiile indo-europene l-au cunoscut şi care poate avea o relaţie – şi aceasta ipotetică – cu rolul social deosebit de important al războinicilor în societatea getică şi mai tîrziu la daci, problemă asupra căreia voi stărui într-un alt capitol al acestei cărţi[3].

O a doua componentă a descrierii datorate lui Herodot pare să se piardă cu totul din tradiţia ulterioară, şi anume personajul numit (Ge)Beleizis. Fără îndoială, această dispariţie se datorează deopotrivă prestigiului singular al celuilalt personaj divin menţionat de Herodot – e vorba, bineînţeles, de Salmoxis – şi incertitudinii pe care textul o instalează deliberat între cele două nume, lăsîndu-ne să ghicim singuri dacă e vorba de o epiclesă, de două nume ale aceleiaşi divinităţi sau de două personaje divine mai mult sau mai puţin distincte. Vulgata istoriografică modernă preferă de departe această a doua interpretare – cel mai greu de demonstrat pornind de la textul grec –, dar e destul de clar că, de fapt, Herodot a aflat de la informatorii lui şi un alt nume divin getic, în afara celui al lui Salmoxis, şi îl expediază destul de grăbit, atribuindu-l într-o propoziţie incidentă *unora dintre ei*, fără cercetări mai amănunţite. Pe de altă parte, discuţia cu privire la identităţile respective ale lui Salmoxis şi (Ge)Beleizis pare disproporţionată în raport cu puţinătatea informaţiilor referitoare la cel din urmă, care se reduc strict

1. Hdt. 94, *cf.* 95; vezi Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, p. 190.
2. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, p. 194.
3. Vezi *infra*, pp. 249-260.

la această propoziţie ambiguă[1]. Cît priveşte explicaţiile etimologice[2], ele sînt oricum viciate în cazul lui (Ge)Beleizis de faptul că discuţia poartă asupra unei coruptele din manuscrisele medievale ale *Istoriilor*[3].

Cît priveşte a treia informaţie pe care Herodot o aduce cu privire la uzanţele geţilor, ea se referă la un ritual apotropaic în legătură cu furtunile. Elementul care a reţinut cu deosebire atenţia exegeţilor acestui pasaj – mai ales a celor români – este afirmaţia destul de enigmatică a autorului potrivit căreia geţii ar trage cu arcul în cer *ameninţîndu-l pe zeu, căci ei nu cred că ar exista un altul în afara (zeului) lor*. Diferitele variante oferite de cercetători pentru a înţelege acest pasaj au presupus fie că geţii erau monoteişti – de unde şi o derivă care a împins pînă la absurd această ipoteză[4] –, fie, cum susţinea Constantin Daicoviciu[5], că *geţii cred că* (cel ce tună şi fulgeră) *nu este alt zeu decît zeul lor*, şi de aceea i se adresează cu un ritual care le e propriu doar lor.

Interpretarea pe care o socot mai convingătoare şi mai susceptibilă să dea seamă de sensul textului este cea propusă de Erwin Rohde, care susţine că ***ho theos***, substantivul ce apare de două ori în această frază, desemnează de fiecare dată alt zeu[6], fiindcă, dacă ar fi acelaşi, cum se înţelege de obicei, conduita geţilor ar fi absurdă – ei l-ar ameninţa pe Salmoxis tocmai pentru că îl recunosc ca zeu – şi neverosimilă – ei nu recunosc decît un singur zeu, într-o lume care,

1. Ampla bibliografie a subiectului poate fi găsită la Ioan Iosif Russu, „Religia geto-dacilor. Zei, credinţe, practici religioase", *AIStCl Cluj* 5, 1947; *idem* s.v. *Zalmoxis*, *RE* 2, 18, 1967, col. 2302-2305; Eliade, *op. cit.*, pp. 60-62.
2. Wilhelm Tomaschek, *Die alten Thraker* II, Viena, 1893, p. 62; Georges Seure, „Les images thraces de Zeus Keraunos: Zbelsourdos, Gébéleizis, Zalmoxis", *REG* 26, 1913, pp. 225-261; Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v.; Cicerone Poghirc, „Considérations philologiques et linguistiques sur Gébéleizis", *Thracia* II, 1974, pp. 357-360.
3. În studiul citat în nota precedentă, Cicerone Poghirc, luînd act de divergenţele de transcriere a acestui pasaj în diferitele manuscrise ale *Istoriilor*, propunea o corecţie foarte elegantă – *N*ebeleizis, în loc de *G*ebeleizis, ceea ce, paleografic, putea fi lesne presupus şi dădea sferei de competenţe a zeului un sens clar, apropiindu-i numele de i.-e. ***neb** –, *cf.* gr. ***nephele***, lat. ***nubae***, *nor, nori*. La data la care Poghirc îşi publica studiul, verificarea mss. nu îi era, evident, posibilă – or, cele mai vechi şi de încredere dintre acestea dau lecţiunea ***Beleizis***, şi numai cele mai tîrzii adaugă acestui nume particula ***ge***. Vezi *supra*, p. 70 n. 2.
4. Ioan Coman, *Zamolxis*, p. 85; *cf. idem* „Zalmoxis et Orphée", *Serta Kazaroviana* 1, 1950, Sofia, p. 83. – Eliade, *op. cit.*, p. 61 n. 94, remarcă pe bună dreptate că *problema „monoteismului geto-dac" aparţine istoriei ideilor în România modernă, şi nu istoriei religiilor.*
5. Constantin Daicoviciu, „Herodot şi pretinsul monoteism al geţilor", *Apulum*, 1944-1945, pp. 90-93.
6. Rohde, *Psychè*, *op. cit.*, p. 286 n. 2.

pentru Herodot cel puţin, este exclusiv politeistă. Dacă însă admitem că prima ocurenţă a cuvîntului *theos* se referă la zeul cerului, al trăsnetelor şi al fulgerelor, adică la Zeus al grecilor, pe care geţii nu-l recunosc, fiindcă ei nu recunosc decît propriii zei, drept care Herodot nici nu le traduce numele, sensul frazei devine mai clar: Herodot nu vrea să ne spună că geţii nu recunosc decît un singur zeu, ci că ei nu-l recunosc pe Zeus ca zeu al furtunilor. Spre deosebire de alte neamuri, în frunte cu grecii înşişi, care admit natura divină nu doar a zeilor proprii, ci şi a zeilor altor popoare, geţii nu recunosc că ar exista alt/alţi zeu/zei decît cei cărora ei le consacră un cult. De vreme ce nesocotesc puterea lui Zeus stăpîn al fulgerului, ei îşi închipuie că pot îndepărta furtuna prin mecanica unei magii homeopatice sau că pot domina duhurile ce provoacă tunetele şi fulgerele printr-un rit imitativ, trăgînd cu săgeţi în cer[1]; dacă ar recunoaşte că Zeus e manifest în furtuni, n-ar mai încerca asemenea ritualuri primitive.

Această interpretare văduveşte, ce-i drept, exegeza şi aşa foarte ipotetică a credinţelor în Salmoxis de un argument care ar fi putut părea relativ consistent cu privire la natura uraniană a acestuia, dar nu cred că trebuie să sacrificăm sensul textului lui Herodot pentru a încerca să obţinem rezultate inevitabil precare. Oricum, fraza la care m-am referit este o glosă, o ipoteză a lui Herodot pe marginea unei informaţii al cărei sens autentic îi era obscur, aşa că valoarea ei informativă e nulă. În cazul sacrificiilor războinice, lui Herodot i s-a relatat ritualul împreună cu faptul că el se leagă de credinţa că solii ajung la Salmoxis. În cazul ritualului trasului cu săgeţi în cer, în schimb, doar ritualul ca atare i s-a povestit; el îl consemnează, fiindcă îl consideră bizar, şi încearcă apoi, printr-un raţionament propriu, să încadreze acest fapt în ansamblul cunoştinţelor sale despre credinţele geţilor.

Putem formula oricîte ipoteze savante cu privire la un posibil raport între aruncarea în suliţe a solilor şi ritualul apotropaic al săgeţilor trimise în cer (raport care, personal, îmi este extrem de obscur), cu condiţia să nu uităm că aceste ipoteze nu au ca punct de pornire *informaţia* culeasă de Herodot, ci *interpretarea* pe care Herodot încearcă să le-o dea. Dacă avem grijă să spunem *Herodot crede că...*, şi nu *Herodot ne informează că...*, asumîndu-ne, explicit, responsabilitatea pentru ipotezele pe care le considerăm îndreptăţite, putem apoi construi ce credem de cuviinţă în termenii constructelor moderne de natură antropologică; altfel, supralicităm un text ce aparţine clar antropologiei greceşti antice a religiilor, atît cît era ea de sigură în veacul lui Herodot, şi nu informaţiei istorice.

1. *Cf.* războiul cu vîntul la Psylloi, Hdt. 4.173, sau al Ataranţilor cu soarele, 4.184, cu comentariul lui How şi Wells la 4.94; pentru frecvenţa acestui tip de magie imitativă în lumea antică, vezi James F. Frazer, *Le Rameau d'Or*, trad. fr., Paris, 1923, pp. 36-77.

6. Povestea lui Salmoxis pitagoreul

Evident că noutatea de care Herodot este cel mai mîndru e anecdota istorisită de *ionieni* despre Salmoxis – sclav şi ucenic al lui Pitagora în ţinuturile getice. După ce a organizat textul într-un savant *crescendo*, el clamează *iată însă ce am aflat eu, punthanomai*, şi povesteşte apoi, la modul indirect, ce îi spuseseră ionienii despre Salmoxis.

Brusc, în această istorioară, cel ce fusese pînă acum un ***daimon*** sumbru căruia i se aduc sacrificii omeneşti devine un bărbat cu identitate precisă, muritor ca toţi muritorii, trăind într-un mediu bine definit, la Samos, ca sclav al învăţatului Pitagora – adică, în sistemul cronologic practicat de Herodot, cu două, cel mult trei generaţii înainte de el. Contemporan cu expansiunea persană pe coastele Asiei Mici şi cu tirania lui Polycrates la Samos – despre Pitagora se spunea că plecase din cetatea sa de baştină, Samos, tocmai pentru a nu fi supus fie perşilor, fie tiranului –, Salmoxis intră, măcar prin procură, în istoria Greciei, aşa cum este ea narată de Herodot. Şocul acestei erupţii a Străinului misterios în plină istorie familiară a grecilor nu trebuie să fie trecut cu vederea, fiindcă face parte dintr-o construcţie literară a cărei teatralitate nu scade nici un moment în intensitate.

Aşadar, spun ionienii, Salmoxis a fost sclavul lui Pitagora al lui Mnesarches din Samos. Care ionieni? Aproape nimeni nu se îndoieşte de faptul că aceştia sînt ionienii din Pont, adică din Olbia, cetate unde Herodot a călătorit pe urmele lui Dareios şi ale sciţilor. Problema ar fi aceea că textul manuscriselor considerate de editori mai corecte atribuie istoria lui Salmoxis la Samos grecilor *din Hellespont* şi doar manuscrisele secundare adaugă *şi cei din Pont*.

Grecii din Hellespont ar putea fi, de pildă, cei din Proconnesos, dintre care unul anume, Aristeas, înregistrase multe poveşti pontice, într-o tradiţie care va supravieţui pînă tîrziu în epoca romană. Sau, cum se întîmplă ades în *Istoriile* lui Herodot, s-ar putea referi la locuitorii cetăţii Cyzicos, care au mai avut de-a face cu un personaj venit din ţinuturile septentricnale – cu Anacharsis Scitul, despre care tot Herodot relatează că, deprinzînd la cyziceni credinţe şi ritualuri greceşti, s-a întors apoi în patria sa şi a continuat să se închine zeilor greci, drept care regele scit Saulios, propriul său frate, surprinzîndu-l, l-a ucis cu o săgeată.

Herodot ilustrează intoleranţa sciţilor faţă de obiceiurile străine de propriul lor ***nomos*** atît cu povestea lui Anacharsis, scitul care, călătorind prin Grecia, şi-a uitat propria identitate, cît şi cu anecdota despre regele Skyles, personaj bilingv şi „bicultural", fiu al unui rege scit şi al unei soţii/concubine grecoaice din Istros, ucis şi el de propriul său frate, fiindcă, la Olbia, *făcea pe bacchantul* în cortegiul dionysiac[1]. Ambele istorii i-au fost relatate de locuitorii greci ai ţărmurilor

1. Hdt. 4.76-80, cu argumentele lui Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 134-164, care pune în evidenţă corespondenţele dintre cele două povestiri, grupate de altfel laolaltă de Herodot.

Pontului, ca şi povestea despre Salmoxis sclavul lui Pitagora. Putem desluşi, în sintaxa acestor istorisiri, ceva din modul în care îşi reprezintă această elenitate, pînă la urmă marginală, universul aparte în care îşi duce existenţa şi modalitatea particulară în care îşi defineşte identitatea greacă în opoziţie cu diferitele ipostaze „barbare" ale Celuilalt.

Salmoxis nu are fraţi. Spre deosebire de sciţi – şi în pofida faptului că *nu cred că există alt zeu decît al lor* –, tracii din care se trage par deschişi experienţelor aculturaţiei; Skyles urmărit de sciţi trece Dunărea la traci, care sînt dispuşi să-l apere cu forţa armelor. Povestind cum a fost pînă la urmă evitat conflictul, Herodot evocă, cu o mare atenţie acordată detaliilor, o întreagă lume în care circulă, o dată cu soţiile, şi faptele culturale. Căsătoriile princiare apar ca o cale regală a conexiunilor dintre cele trei mari arii culturale – scitică, tracă şi greacă – care îşi dispută spaţiul pontic. Regele scit Ariapeithes are cel puţin trei soţii: grecoaica din Istros, de la care fiul ei Skyles va deprinde limba şi obiceiurile greceşti ce îl vor duce la pieire; prinţesa tracă, mama lui Octamasades – regele care ia locul lui Skyles fugar –, fiica lui Teres, întemeietorul statului odrid, şi sora atît a regelui Sitalkes (la care se refugiază Skyles), cît şi a lui Sparadokos, prinţul trac frate cu Sitalkes, refugiat el de astă dată în ţinuturile scitice; în fine, ultima, Opoia, despre care Herodot ne spune că, după moartea lui Ariapeithes, a fost luată de soţie de către Skyles şi că era *aste*, tradus de obicei prin *băştinaşă*. Dar, aşa cum corect observă Hartog, *aste* înseamnă nu doar localnică, ci şi *din cetate*, în vreme ce termenul propriu pentru *băştinaşă*, *epichorie*, e întrebuinţat de Herodot în legătură cu cealaltă soţie a lui Skyles, grecoaica de la Olbia. Nu văd de ce ar trebui să-l corectăm pe Herodot pentru a-i impune o logică simplificatoare: complexitatea – la limită confuzia – relaţiilor dintre apoikiile greceşti şi dinaştii locali e foarte bine ilustrată de aceste căsătorii încrucişate, în care soţia „scitică" e de neam grec şi soţia „greacă" e de neam băştinaş.

Oricum ar sta lucrurile, faptul că războiul dintre sciţi şi traci este evitat printr-un schimb de fraţi regali[1] – Skyles, fiul grecoaicei şi fratele lui Octamasades Scitul, contra lui Sparadokos, fratele regelui odrid Sitalkes şi unchiul aceluiaşi Octamasades – devine corolarul acestui complicat cadril de înrudiri, echivalenţe şi divergenţe, paradigmă a intricatei istorii a raporturilor dintre sciţi şi greci, în care tracii apar ca termen mediu şi monedă de schimb matrimonial şi cultural.

Tot aşa, personajul Salmoxis din anecdota povestită de grecii din (Helles)Pont – în ciuda similitudinilor sale cu Anacharsis Scitul sau cu Skyles – nu le împărtăşeşte

1. Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History", cit., p. 162 n. 43, observă pe bună dreptate că Herodot dispunea chiar la Atena de ştiri precise despre acest episod, cîtă vreme regele Sitalkes era, încă din 431, unul dintre aliaţii importanţi ai atenienilor; pe de altă parte, Herodot, 4.76, subliniază că s-a informat personal despre familia regală a lui Scyles de la un nobil persan, Tymnes, care îl slujise pe Ariapeithes.

în nici un fel soarta, ci dimpotrivă. Spre deosebire de prinţii sciţi care se elenizează de bună voie, el este un sclav, silit să înveţe limba şi obiceiurile greceşti datorită condiţiei sale silnice şi inferioare. Dar, o dată ce se întoarce în patrie, e primit ca un prinţ, şi învăţătura greacă pe care o transmite neamului său este îmbrăţişată cu fervoare de neofit de către traci. Salmoxis apare ca mediator – însă de data aceasta uman, ***anthropos*** – şi ca tehnician al unei aculturaţii reuşite. Dimpotrivă, sciţii, în ciuda faptului că, la origine, sînt pe jumătate greci – coborîtori din stirpea eroului Heracles şi a fecioarei cu nume predestinat, Mixoparthenos[1], *fata pe jumătate* (pe jumătate şarpe, ca Echidna, dar ***mixhellenes*** este, de pildă, numele pe care îl poartă, la Heracleia Pontică, băştinaşii elenizaţi şi aserviţi grecilor din cetate) –, în ciuda acestei origini „mixte" sau, poate, tocmai de aceea, neamul scitic refuză cu violenţă să adopte ***diaite hellenikè***, modul de viaţă grecesc, în vreme ce regii lor se divid în „autohtonişti" şi fileleni. *Sciţilor le este, şi lor*[2], *silă să adopte obiceiuri străine, fie ele ale altor neamuri, fie mai cu seamă felul de a fi al grecilor,* ***hellenikas homilias***[3].

Admiraţia lui Herodot faţă de sciţi e clar limitată la invincibilitatea lor, rezultată din iscusinţa cu care utilizează nomadismul, cauză primă şi esenţă a propriei ***aporia***, *lipsă de mijloace*, pentru a-l transforma în neputinţă a duşmanilor şi în victorie. *Lîngă Pontul Euxin*, scrie el, *pe unde şi-a purtat Dareios oştile, locuiesc, cu excepţia sciţilor, doar neamurile cele mai ignorante,* ***ethea amathestata,*** *dintre toate. Căci nici un neam de pe ţărmul Pontului nu a vădit vreo iscusinţă (****sophie****), şi nici vreun bărbat învăţat,* ***aner logios,*** *cu excepţia neamului scitic şi a lui Anacharsis*. În schimb, neamul scitic – *pe care*, spune Herodot, *pentru celelalte nu-l admir defel* – a născocit un singur lucru, dar acela *prea iscusit,* ***sophotaton,*** *şi cel mai important dintre toate cele omeneşti*, anume cum să nu le scape nici un duşman şi cum să devină de negăsit pentru acesta[4].

Dar în poveştile lui Skyles şi Anacharsis nu auzim doar vocea lui Herodot, ci şi pe cea a grecilor din Pont, mai ironică faţă de sciţi şi de refuzul lor de a deprinde moravurile grecilor : un olbiopolitan e cel care trădează iniţierile bachice ale lui Skyles, ironizînd exact pe tema pretenţiilor la puritate identitară a sciţilor, şi tot ionienii rîd de ignoranţa acestui neam, povestind – lucru altminteri cu totul

1. Herodot atribuie explicit această poveste grecilor din Pont (*cf.* 4.8) şi nu o acceptă (*cf.* 4.11), preferînd să susţină că sciţii au venit din Asia Centrală. – Dumézil, *Romans de Scythie...*, *op. cit.*, pp. 171-203, comentează admirabil povestea moştenirii lui Heracles şi regula succesorală de tradiţie general indo-europeană, pe care o regăsim şi în basmele româneşti, în care fratele mezin moşteneşte împărăţia.
2. Ca şi egiptenilor, *cf.* 2.95 şi observaţia lui Philippe Legrand, *Hérodote,* Histoires, *texte établi et traduit par Ph. Legrand* (Coll. des Universités de France), Paris, 1938, *ad loc.*
3. Hdt. 4.76.
4. Hdt. 4.46.

neverosimil – că sciţii nu deosebesc nici măcar fulgii de zăpadă de fulgii de pene sau riturile dionysiace de adevărata nebunie, ***mania***. Tot ionienii propun o opoziţie elocventă între locuirea greacă – ***polis***, ***astu***, chiar „palatul" strălucitor al lui Skyles la Olbia – şi ***ethea***, ***sălaşurile, vizuinile*** în care locuiesc sciţii[1].

Ecoul acestui folclor „colonial" despre inferioritatea intelectuală a sciţilor se regăseşte pînă foarte tîrziu, de pildă la Themistios, care, vorbind de fapt despre germani, îi califică, sub numele de sciţi, ca neam ***thumodes te kai anoeton***, ***inflamat şi nesăbuit***, în opoziţie cu persanul ***epiboulon te kai doleron***, ***iscusit în uneltiri şi înşelător***[2]. Uitînd de admiraţia lui Herodot pentru înfrîngerea perşilor de către sciţi, dar reţinînd dintr-o veche tradiţie opoziţia între necugetarea războinicului barbar şi iscusinţa şireată a excesului – aici persan – de civilizaţie, referirea celebrului orator îmbracă în termeni tradiţionali confruntările proprii veacului al IV-lea al erei creştine, atestînd vitalitatea vechilor reprezentări peiorative despre barbari în general şi despre sciţi în special.

Herodot era cu mult mai lipsit de prejudecăţi: vorbind despre rezistenţa geţilor, el acceptă ideea că aceasta a fost nesăbuită, dar o contrabalansează imediat cu epitetele tradiţionale ***andreiotatoi kai dikaiotatoi***, iar cînd se referă la sciţi, nu poate omite opinia comună potrivit căreia aceştia ar fi ignoranţi, dar semnalează paradoxala realitate a faptului că tocmai ei au „inventat" războiul imposibil în care Dareios a pierdut. În schimb, cînd vorbeşte în nume propriu despre Olbia – al cărei statut de excelenţă urbană şi rafinată contrastează, în poveştile ioniene, cu „vizuinele" scitice –, o numeşte *tîrg*, ***emporion***[3], ai cărui locuitori ***legousi spheas autous einai Milesious***, *pretind despre ei înşişi că ar fi milesieni*[4], fără să-şi angajeze în vreun fel propria răspundere în privinţa acestei ilustre obîrşii.

Cînd e vorba despre geţi, Herodot, cum observam şi mai sus, relatează, impersonal, despre riturile de nemurire închinate lui Salmoxis – dar, după triumfalul ***punthanomai***, *dim aflat*, din prima frază a capitolului 95, lasă integral în seama ionienilor povestea lui Salmoxis om, sclav la Samos şi iniţiator al neamului getic întru nemurire[5]. Ionienii spun aşadar că Salmoxis ar fi fost un get oarecare, o vreme sclavul lui Pitagora al lui Mnesarches, şi că, eliberîndu-se, a făcut şi ceva avere şi s-a întors în ţinuturile lui de baştină. Acolo i-a regăsit pe

1. Hdt. 4.31, 4.76 (***ethea***); *cf.* 4.78 (Olbia – ***astu***); 4.79 (nebunia bachică); *cf.* şi Dumézil, *Romans de Scythie...*, *op. cit.*, pp. 339-351.
2. Themist. 11, P.148 D.
3. Hdt. 4.2.
4. Hdt. 4.79.
5. Vezi şi Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier...*, *op. cit.*, p. 34, despre formulele ce marchează începutul şi finalul unei povestiri culese de Herodot, *cf.* 2.63, 112, 122; 4.179, între care relatarea se face invariabil în stil indirect.

geţii săi : Hartog subliniază că fraza despre întoarcerea lui Salmoxis e construită pe opoziţia dintre termeni din sfera cunoaşterii : geţii ***kakobioi*** şi ***hupaphronesteroi***, *înapoiaţi* şi *nemaipomenit de săraci cu duhul*, se deosebesc radical de Salmoxis, ***epistamenos***, *ştiutor*, ca unul care trăise o vreme în preajma unui mare învăţat, ***sophistes***, ca Pitagora, şi deprinsese nu doar modul de viaţă ionian, rafinat, ci şi ***ethea batuthera***, un *mod de a gîndi mai subtil*[1].

Cred că se cuvine să încep prin a observa că, în povestea ionienilor reprodusă de Herodot, geţii dispar fără urmă, fiind peste tot înclocuiţi de traci. Herodot nu se îndoieşte nici o clipă de identitatea de nume şi de context dintre zeul get Salmoxis şi sclavul trac al lui Pitagora, dar, spre deosebire de capitolele în care vorbeşte în nume propriu şi în care distinge sistematic între neamul tracilor şi geţii ***athanatizontes***, în anecdota ioniană această distincţie dispare cu desăvîrşire. Mi se pare evident că Herodot respectă riguros spusele ionienilor, probabil sugerînd în acest fel că propriile lui informaţii sînt mai circumstanţiate şi deci mai credibile. Efectul este într-adevăr acesta, în sensul că etnonimul generic ***Threïkoi*** marchează şi pentru cititorul atent de azi o distanţă mult mai mare între informatorii ionieni ai lui Herodot şi tradiţia pe care vor s-o evoce decît restul informaţiilor, atît din capitolele 93 şi 94 ale cărţii a 4-a, cît şi din cartea următoare, care se referă cu precizie la geţi, un neam tracic deosebit de celelalte prin practicile de nemurire şi prin comportamentul îndrăzneţ în faţa înaintării persane. E ca şi cînd ionienii n-ar şti mare lucru despre acest specific al geţilor, care nici nu-i interesează îndeajuns pentru a-l menţiona ; ei n-ar fi aflat decît foarte vag că, printre traci, ar exista o credinţă în nemurire, explicînd-o prin învăţătura unui personaj ancilar din preajma lui Pitagora din Samos (despre care, de altfel, cunoştinţele lor nu sînt cu mult mai solide). Una peste alta, Herodot ne sugerează că ne aflăm în faţa unui produs al folclorului urban al ionienilor din Pont, care îl interesează fiindcă pomeneşte un nume ştiut de el, Salmoxis, şi o anecdotă amuzantă şi pitorească, dar nu mai mult de atît.

Înarmat cu gîndurile subtile deprinse la Samos, Salmoxis pregăteşte un ***andreon*** în care îi strînge – înţelegem că în mod repetat – *pe cei mai de frunte dintre cetăţeni*, ***tôn prôton tôn astôn***, ospătîndu-i din belşug, ***euocheonta*** : pentru oricine e familiarizat cu instituţiile sociale ale Greciei, această secvenţă evocă imediat o scenă de banchet aristocratic, cu sala de ospeţe, nobilii adunaţi laolaltă şi belşugul somptuos şi rafinat al unui ***sumposion***. Textul vorbeşte explicit de fruntaşii geţilor ca ***sumpotai***, participanţi la ***sumposion***. E adevărat că ***andreon***

1. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 169-170 ; la p. 170 n. 2, el citează numeroase ocurenţe care precizează sensul de excelenţă intelectuală al adj. ***bathus*** : Solon, *fr.* 23. 1 Diehl ; Heraclit. D-K 22. B 45 ; Pi. *N.* 3.53, 7.1 ; vezi şi LSJ s.v. ; aici la comparativ, un mod de a gîndi mai subtil decît cel anterior experienţei lui Salmoxis pe lîngă Pitagora.

poate fi şi locul unor reuniuni mai ascetice, ca arhaicele *pheiditii* spartane[1], dar aici contextul e cel al unui banchet aristocratic, însoţit de toate ingredientele pe care le presupune această instituţie ca formă predilectă de distincţie socială, de abundenţă şi de rafinament, locul geometric al dialogului politic şi al desfătărilor cultivate. Istorisind aventurile mult prea bogatului şi fericitului tiran Polycrates din Samos, Herodot evocă rafinatele banchete literare din ***andreon***-ul tiranului, pe care îl aflăm lungit pe ***klinè*** – canapeaua pe care stăteau întinşi convivii – alături de poetul Anacreon[2]. Dacă e să găsim un echivalent septentrional al banchetului lui Salmoxis, acesta este cel al ospeţelor hyperboree evocate de Pindar[3] – dar ionienii imaginează pentru festinul de nemurire oferit de Salmoxis un decor prin excelenţă ionian: nu erau oare ionienii vestiţi pentru ***habrosune*** şi ***truphe***, rafinata opulenţă caracteristică civilizaţiei „orientalizante", eflorescenţa explozivă a culturii vizuale şi literare care face distincţia, în secolele al VII-lea şi al VI-lea, între aristocraţia cetăţilor şi oamenii de rînd[4]?

Se cuvine totuşi să remarcăm că verbul ***euochein***, denotînd belşugul ospeţelor oferite de Salmoxis, reapare într-un singur alt pasaj din *Istorii*, referitor la funeraliile aristocraţilor traci[5]. Acelaşi verb apare tot în context funerar, dar în

---

1. Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes, Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité héllénique*, Lille – Paris, 1939, p. 85, *cf.* pp. 423, 483.
2. *Cf.* Hdt. 3.121, Polycrates din Samos în ***andreon***, la un banchet la care ia parte şi poetul Anacreon.
3. Vezi *supra*, pp. 43-44. – Banchetul ca instituţie a societăţilor aristocratice a făcut în ultimele decenii obiectul unor studii care îl definesc cu mare acurateţe; vezi Jean Dentzer, *Le Motif du banquet couché dans le Proche Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle*, Paris, 1982; Oswyn Murray, „Symposium and Männerbund", Pavel Oliva (ed.), în *Concilium EIRENE* 16, Praga, 1982, pp. 47-52; Oswyn Murray, „The Symposion as Social organization", în Thomas Hågg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation*, Stokholm, 1983, pp. 195-199; Oswyn Murray (ed.), *Sympotica, A Symposion on the Symposion*, Oxford, 1990; Pauline Schmitt-Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris, 1992; Tecuşan – Murray (ed.), *In vino veritas*, *op. cit.* – Pentru adoptarea acestei instituţii aristocratice greceşti ca formă specifică de diferenţiere în mediul etrusc şi latin, vezi Fausto Zervi, „La necropoli di Decima", în *Lazio arcaico e Mondo greco, Convegno di Roma*, 15-17 decembrie 1977, *PdP* 196-198, 1981, pp. 24-27; Michel Gras, *Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque. Modes de contact et processus de transformation dans les sociétés anciennes* (Coll. École Française de Rome 67), Roma, 1983, pp. 483-502; *idem*, „Canthare, société étrusque et monde grec", *Opus*, 1984, pp. 325-335; Schmitt – Pantel, *op. cit.*, pp. 42-45.
4. Santo Mazzarino, *Frà Oriente e Occidente*, Florenţa, 1947; Zoe Petre, *Civilizaţia greacă şi originile democraţiei*, Bucureşti, 1993, pp. 43-45.
5. Hdt. 5.8.

legătură cu sărbătorile ce ar însoţi funeraliile vesele practicate de terizi şi crobyzi – închinători şi ei ai lui Zalmoxis şi practicînd rituri de nemurire – în textul la care m-am referit şi în capitolul anterior, atribuit în genere lui Hellanicos, dar care e doar copiat de lexicografi după un citat din ***Barbarika nomima***. Acest pasaj anonim – autorii lexicelor citate scriu numai *cum spun unii (autori)*, aşadar alţii decît Hellanicos, citat nominal în fraza anterioară – relatează că cele două neamuri, vecine şi înrudite cu geţii, ***euochountai, benchetuiesc la înmormîntări, crezînd că morţii nu pier, ci se duc la Zalmoxis***[1]. E greu de precizat dacă utilizarea aceluiaşi verb la Herodot şi la autorul (sau autorii) acestei fraze dovedeşte existenţa unei realităţi identice subiacente sau, aşa cum mi se pare mai probabil, contaminarea relatării excerptate de lexicografi de către textul lui Herodot, de care depinde în mare măsură[2]. Oricum, conotaţiile funerare şi iniţiatice ale verbului trebuie adăugate la cele care sugerează buna dispoziţie sympotică.

Contrastul între tracii ***kakobioi*** şi Salmoxis elenizat se accentuează în această imagine de festin aristocratic[3], la care sînt invitaţi doar ***hoi protoi ton aston***, *cei mai de frunte dintre cetăţeni*, ca şi cînd, ca prin minune, lumea primitivă a tracilor lui Salmoxis ar fi devenit o cetate greacă. Aceste ***sumposia*** trace sînt semnele vizibile ale elenizării, echivalentul palatului olbiopolit al lui Skyles, *mare şi foarte costisitor*, ***megale kai poluteleos***, *avînd de jur-împrejur sfinge şi grifoni din marmură albă*[4]. Ca şi regele scit, *deloc mulţumit de modul de viaţă scitic, datorită educaţiei prin care fusese format de mic copil*, ***apo paideusios epepaideuto***[5], Salmoxis aduce cu el modul de viaţă ionian, pe care îl preferă fără ezitare celui tracic. Salmoxis îi învaţă, ***anadidaskei***, la rîndul lui, pe fruntaşii geţilor să se poarte ca grecii, deosebirea dintre tracii lui Salmoxis şi sciţii lui Skyles fiind în acest context radicală : sciţii îl ucid pe Skyles, tracii îl urmează întru totul pe Salmoxis. Chiar dacă, în starea lor naturală, tracii sînt ***hupaphronesteroi***, rămînînd oricum naivi şi creduli, ei sînt deschişi experienţelor culturale superioare şi, departe de a-l pedepsi, îl admiră pe Salmoxis, despre care Hellanicos va scrie că devenise ***Hellenikos***, elenizat. Refuzului dramatic al aculturării din ţinuturile scitice, asemănător cu violenţa getului Charnabon, i se opune disponibilitatea entuziastă a tracilor de a fi aculturaţi.

Învăţătura lui Salmoxis este, în relatarea ionienilor, o noutate absolută pentru geţi, parte integrantă din acele ***ethea batuthera*** de care aceştia, ***kakobioi kai hupaphronesteroi***, erau cu totul străini înainte, dar pe care Salmoxis le deprinsese

1. Hellanikos, *FgrHist* 4 F 73, vezi şi *supra*, pp. 51-54.
2. Vezi, mai amănunţit, *infra*, pp. 124-126.
3. Vezi şi Alexandrescu, „La nature de Zalmoxis...", cit.
4. Hdt. 4.79.
5. Hdt. 4.78.

la Samos. Deprinderii ioniene a banchetului în planul comportamentelor îi răspunde noutatea inițierii în nemurire pe care Salmoxis le-o propune fruntașilor traci : el le promite comensalilor săi nici mai mult, nici mai puțin decît nemurirea și *ta panta agatha*, o viață veșnic îmbelșugată și fericită, pentru ei și pentru urmașii lor în veac, *aieì*. Nu e vorba însă, trebuie s-o repet, de o credință getică în nemurirea tuturor oamenilor, ci de o revelație ioniană care promite nemurirea și belșugul doar celor care participă la ospățul comun și urmașilor acestora. Ca și nemurirea războinică pur getică din capitolul anterior, aceasta este o imortalitate condiționată și rezervată unei elite – dar, în contrast cu nemurirea eroică, este o nemurire „învățată" din predicația lui Salmoxis, ea însăși deprinsă o dată cu *diaite Iada*, modul de viață ionian, și condiționată nu de moartea pe cîmpul de luptă, ci de participarea la ospețele oferite celor aleși de către ucenicul lui Pitagora.

Înainte de a ne pune problema ce anume mai este getic – sau măcar tracic – în această învățătură, trebuie să ne întrebăm ce este pitagoreic în relatarea ionienilor. Menționarea directă a lui Pitagora ca una dintre sursele „doctrinei" lui Salmoxis e susținută de numele pe care ionienii îl dau sălii de ospețe, *andreon*, și mai ales de anecdota despre dispariția temporară a lui Salmoxis, un șiretlic care, în surse mai tîrzii, îi este atribuit și lui Pitagora însuși[1].

S-a presupus că în descrierea banchetului inițiatic al lui Salmoxis am putea desluși prima mărturie despre echivalentul pitagoreic al unui *sumposion* ca loc al unei convivialități meditative ce conferă participanților nemurirea sau, mai precis, conștiința nemuririi propriului suflet[2]. Pentru a dovedi compatibilitatea dintre banchetul pitagoreic și banchetul trac în *andreon*, s-a invocat tradiția, tot pitagoreică, despre întrunirile sectei în casa lui Milon, atlet victorios și războinic neînfricat, căruia Aristoxenos din Tarent îi atribuie maxime despre curajul în luptă[3]. Cum demonstrează Marcel Detienne, cele două ipostaze ale pitagorismului, cea contemplativă și cea activă și agonistică, sînt complementare, evocînd primele manifestări ale sectei ca reactualizare în cheia inițierilor întru filozofie a temelor tradițional legate de confreriile militare și politice de *aristoi*, depozitare privilegiate ale unui civism arhaic bazat pe excelența în luptă și în modul de viață comun[4]. Această demonstrație, perfect pertinentă pentru istoria conventiculelor pitagoreice de la Crotona, este invocată de Hartog pentru a da cumva seama de o presupusă relație între ospețele lui Salmoxis elenizat și inițierile războinice

1. DL 8.14 ; vezi *infra*, pp. 122-123.
2. Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 134.
3. Iambl. *Vita Pyth.* 232, *cf.* Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 175-177. Capitolele consacrate de Iamblichos curajului lui Pitagora se referă însă nu la bravura în război, ci la curajul civic de a înfrunta tirania.
4. Detienne, „La cuisine de Pythagore", cit., pp. 146-148 și *passim*.

menţionate de Herodot în paragraful precedent al cărţii a 4-a a *Istoriilor*. Aşa cum am încercat să dovedesc, această relaţie nu se regăseşte în text – or, cel puţin deocamdată, textul lui Herodot este cel care ne preocupă.

Problema pe care aş vrea să o enunţ în acest punct al investigaţiei este aceea de a verifica în ce măsură banchetul lui Salmoxis este o variantă tracică a cinelor pitagoreice. Aristoxenos din Tarent, care susţinea că a fost membru al unui conventicul pitagoreic la Phlious şi pe care Iamblichos îl citează în *Viaţa pitagoreică*, descria reuniunile vesperale ale sectei, care încheiau o zi plină de exerciţii gimnice, de politică şi de meditaţie solitară sau în grupuri restrînse, în următorii termeni: *După plimbare, făceau o baie şi, o dată curăţaţi, se duceau la masa în comun. La aceasta nu luau parte mai mult de zece oameni. După adunarea comesenilor, se făceau libaţii şi ofrande de plante aromatice şi de tămîie. Apoi treceau la masa care se termina înaintea apusului de soare. Consumau vin, turte de orz, pîine, garnituri, legume fierte şi crude. Era pusă pe masă şi carnea animalelor sacrificate, dar rareori produse marine, căci, din anumite motive, nu au voie să mănînce unii peşti. După cină, se făceau din nou libaţii, iar apoi avea loc o lectură. Exista obiceiul ca cel mai tînăr să citească, iar cel mai bătrîn să hotărască ce şi cum trebuie citit. Cînd erau gata să plece, paharnicul le vărsa vin pentru o libaţie şi, după terminarea acesteia, cel mai bătrîn rostea următoarele cuvinte:* nu vătămaţi şi nu distrugeţi nici o plantă cultivată şi care dă roade şi de asemenea nu vătămaţi şi nu distrugeţi vreo vieţuitoare care nu aduce nici o vătămare omului. În plus, aveţi gînduri pioase şi bune faţă de zei, de daimoni şi eroi şi la fel despre părinţii şi binefăcătorii voştri. Săriţi în ajutorul legii şi războiţi-vă cu fărădelegea. *După aceste cuvinte, fiecare pleca la casa lui*[1].

Desigur, aceste conotaţii nu lipsesc cu totul din subtextul relatării preluate de Herodot de la *ionienii din Pont*; dar, confruntînd amănunţita descriere a cinei pitagoreice la Aristoxenos – situată undeva între severitatea unei reguli benedictine *avant la lettre* şi normele ce reglementează sobrietatea solemnă a cinei spartane – cu sumara evocare, în textul pe care îl discutăm, a ospitalităţii fastuoase pe care Salmoxis o oferă fruntaşilor traci, ***andreon***-ul lui Salmoxis îmi pare, cel puţin în sine, mai aproape de ***andreon***-ul lui Polycrate din Samos decît de ascetica meditaţie în comun pe care Pitagora din Samos o stabileşte ca regulă de viaţă filozofică.

Învăţătura lui Salmoxis, aşa cum apare ea descrisă în termenii proprii acestui text, nu poate fi în nici un fel identificată cu învăţătura lui Pitagora despre migraţia sufletelor. Într-adevăr, oricît de nesigure ar fi reconstituirile primei doctrine pitagoreice, e clar că piatra ei unghiulară, ce reglementează întregul mod de viaţă al sectei, de la anamneză la interdicţiile alimentare, este tema

1. Iambl. *Vita Pyth.* 98-100 (trad. Tudor Dinu, în *Iamblichos, De vita pythagorica, Studiu introductiv, traducere din limba greacă, comentarii şi indice*, Bucureşti, 2001).

nemuririi sufletului care trece, în generaţii succesive, dintr-un trup în altul; Pitagora, ne spun textele, ar fi fost cîndva fiu al lui Hermes, care i-a oferit *să-şi aleagă orice har cu excepţia nemuririi*, ***helesthai hoti an bouletai plen athanasias***, şi Aithalidul, cea dintîi întrupare a filozofului samian, cu 216 ani înainte de (re)naşterea sa[1] ca Pitagora, ar fi ales, ca pe un substitut al nemuririi interzise explicit, să-şi poată rememora veşnic toate existenţele anterioare. Reincarnat în Euphorbos, eroul frigian care, sub zidurile Troiei, l-a rănit pe Patroclu, *sufletul lui s-a mutat apoi în Hermotimos*, după care a renăscut ca simplu pescar şi, în fine, ca Pitagora al lui Mnesarchos din Samos.

Or, lui Salmoxis nu-i e nicăieri atribuită o atare doctrină, ci făgăduiala unei nemuriri integrale, fericite şi îmbelşugate: *nici el însuşi, nici tovarăşii lui de ospăţ şi nici urmaşii acestora în veac nu vor muri, ci vor pleca într-un loc unde vor dăinui pentru totdeauna şi vor avea parte de tot ce e mai bun*[2]. Linforth atrăgea deja atenţia asupra acestei deosebiri, arătînd că, în conformitate cu textul lui Herodot, Salmoxis promitea o prelungire miraculoasă a vieţii[3]. Între strămutarea tracilor ***sumpotai*** într-un tărîm al abundenţei veşnice şi strămutarea pitagoreică dintr-o fiinţă în alta, generaţie după generaţie, asemănările sînt mult mai palide decît deosebirile. După cum remarcam mai sus, nemurirea getică, aşa cum este ea evocată de ionienii interogaţi de Herodot, nu distinge – *pace* Pârvan[4] – între suflet şi trup şi este mai aproape de tradiţiile utopice despre „lumea de dincolo" din ţinuturile hyperboree, de „masa soarelui" de la Hypernotioi şi de comensalitatea hesiodică a eroilor fericiţi, cu ospeţele lor perpetue, decît de metensomatoza predicaţiei pitagoreice.

Acesta constituie, în realitate, unicul aspect sub care rezultatul învăţăturii lui Salmoxis-omul este congruent cu practicile de nemurire legate de credinţa în

1. Textul e atribuit lui Heracleides Ponticul (fr. 37 Voss) de către Diogenes Laertios, 8.4-5 = Pyth. D-K 58 B 14.8; *cf.* şi Mihai Nasta, *Despre Pythagora şi pythagorei. Fragmente, traducere şi note*, Bucureşti, 1998, fr. 8 şi 8a, cu comentariul la p. 119. Cele mai timpurii surse certe, Xenophanes din Colophon (fr. 7 Diehl = D-K 58 B 268), Ion din Chios (DL 1.120 = Ion fr. 4 Diehl, D-K Pyth. B 269) şi Herodot, 2.123 (= D-K 58 B 270), vorbesc clar despre transmigraţia sufletelor ca formă unică de imortalitate postulată de Pitagora.
2. Hdt. 4.95: (Salmoxis) ***anadidaskein hoti oute autos oute hoi sumpotai autou oute hoi ek touton aiei ginomenoi apothaneontai, all'hexousi es horon touton hina aiei perieontes hexousi ta panta agatha.***
3. Linforth, „OI ATHANATIZONTES", cit.
4. *Contra* Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, pp. 149-150, în pasajul solemn ca o incantaţie „...sufletul e nemuritor..."; vezi, în acelaşi sens, şi Radu Florescu, în ediţia *Geticelor* lui Pârvan din 1982, „Note", pp. 540-541. *Cf.* însă Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 182-183, despre deosebirile dintre doctrina şi regula de viaţă pitagoreică, pe de o parte, şi relatarea ionienilor despre banchetele şi învăţăturile lui Salmoxis, pe de altă parte.

Salmoxis-zeul : în ambele cazuri este vorba de o nemurire deplină şi o strămutare integrală la Salmoxis, în ambele cazuri avem a face nu cu o doctrină a nemuririi universale, ci cu un destin rezervat exclusiv celor care cunosc şi practică riturile de imortalitate, ***athanatizousi***; numai că, în capitolul despre *daimonul* Salmoxis e vorba de o nemurire eroică practicată în lupta (reală sau) simbolică, în vreme ce, la masa lui Salmoxis elenizat, condiţia nemuririi este practica însăşi a comensalităţii sympotice, în care doar numele de ***andreon*** al sălii de banchet mai poartă în sine o imperceptibilă reminiscenţă războinică.

Pasajul care încheie relatarea ionienilor este în mod evident menit să probeze că toată această scenografie după model grec, cu tot cu învăţătura despre nemurire, este o înşelătorie : Salmoxis dispare pentru trei ani încheiaţi, timp în care se ascunde. Tracii jelesc de dorul lui, crezînd că, în pofida învăţăturilor sale, Salmoxis ar fi murit – dar atunci cînd, în al patrulea an, el reapare ca prin miracol, se conving că învăţătura lui este adevărată şi poate transmite taina nemuririi veşnice. *În vreme ce făcea şi spunea toate acestea, el şi-a săpat în taină o locuinţă sub pămînt. Cînd locuinţa a fost gata, a dispărut dintre traci şi, coborînd în adînc, în locuinţa subpămînteană, a trăit acolo vreme de trei ani încheiaţi. Tracilor le era dor de el şi-l jeleau ca pe un mort, dar, în al patrulea an, el li s-a arătat dinainte, şi aşa a făcut Salmoxis ca spusele lui să devină demne de crezare.*

Salmoxis evocat de ionieni este aşadar un şarlatan. Hartog a pus în evidenţă, de altfel, şi cîteva alte elemente ironice păstrate în text, cum ar fi verbul ***pandokeuein***, folosit pentru a desemna ospitalitatea oferită de Salmoxis, dar al cărui sens curent e acela de *servire a muşteriilor într-o cîrciumă sau într-un han.* Chiar numele de ***sumpotai*** pentru participanţii la banchetul iniţiatic, literal însemnînd *cei ce beau împreună*, lasă la latitudinea cititorului dacă trebuie să înţeleagă termenul în sensul grec al unei desfătări cumpătate şi însoţite de delectarea spiritului sau, dimpotrivă, în sensul unei beţii colective[1]. E de remarcat, de altfel, că tradiţia greacă referitoare la ***sumposion*** este departe de a fi exclusiv intelectuală şi cumpătată, dar şi, în acelaşi timp, că în toată literatura sympotică ospeţele tracilor sînt descrise ca locuri ale excesului, vădind puternica înclinare a tracilor spre beţie şi desfrîu ; răsturnarea pe care anecdota despre dublul ospăţ al lui Dromichaites o operează, opunînd luxul grec frugalităţii getice, aparţine unui orizont mai tîrziu al imaginarului grec, despre care voi vorbi ceva mai încolo[2].

Oricum, predicaţia conform căreia vor avea parte de nemurire nu numai ***sumpotai*** care se bucură de învăţătura lui Salmoxis, ci şi toată stirpea lor, conţine o contradicţie flagrantă, fiindcă sensul propriu al unei iniţieri este tocmai faptul că e individuală şi imposibil de transmis altfel decît prin participare directă, rezervînd deci beneficiile ritului exclusiv pentru oei care au fost, la propriu, iniţiaţi. Învăţătura lui Salmoxis poate fi aşadar sau o iniţiere în tainele nemuririi,

1. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 184-185.
2. Vezi *infra*, pp. 179-191.

sau o doctrină despre nemurirea universală, dar nu poate fi – cum sugerează cu ironie textul – ambele deodată.

Savanţii preocupaţi de tradiţia pitagoreică au semnalat de mult similitudinea acestei anecdote cu cea povestită de Hermippos şi reluată de Diogenes Laertios, despre Pitagora însuşi. Acesta ar fi pus, la fel cu Salmoxis, să i se construiască în taină o locuinţă subterană şi, cu complicitatea mamei sale, ar fi trăit acolo neştiut de nimeni, dar ştiind tot ce se petrece la lumina zilei, aşa încît, atunci cînd a reapărut – după un răstimp neprecizat –, slab şi nebărbierit, dar la curent cu toate întîmplările petrecute în absenţa lui, pretenţia filozofului de a fi coborît viu la Hades şi de a se fi întors la lumina zilei, emaciat, dar nevătămat, a devenit credibilă[1].

Latenţa lui Pitagora face parte dintr-o serie de naraţiuni ce atribuie dispariţii şi reapariţii miraculoase diferiţilor ***andres theoi*** din această epocă destul de agitată a desprinderii filozofării de iniţieri şi de predicaţiile revelate. Încă despre regele Minos se povestea că, o dată la nouă ani, dispărea dintre cei vii, întorcîndu-se cu legi scrise[2]. Epimenides Cretanul – care se pretindea şi el o reincarnare a unui erou legendar, ca şi Pitagora[3] – ar fi petrecut un timp îndelungat într-o peşteră, într-un soi de catalepsie, hrănindu-se cu flori eroice şi funerare, viorele şi asfodele, şi ascultînd revelaţiile zeiţelor ***Aletheia***, *Adevărul*, *Neuitarea*, şi ***Dike***, *Dreptatea*[4]. Mai aproape de sursa pontică a legendei lui Salmoxis pitagoreul, Aristeas, mort într-un atelier de meşter din Proconnesos, reapare viu la Cizic[5].

Putem pune în legătură acest ***topos*** al somnului / moarte temporară şi reversibilă cu tradiţiile despre metensomatoză, ubicuitate şi alte variante ale dispariţiei miraculoase care l-au făcut pe Karl Meuli să vorbească despre şamanii greci, în rîndul cărora, de altfel, îl înscria şi pe Salmoxis[6].

Relaţia sistematică dintre aceste latenţe cataleptice şi un spaţiu subpămîntean, natural sau construit, uneori chiar specificat ca mormînt, ***taphos***, cum se întîmplă în una dintre numeroasele variante ale poveştii lui Esop[7], trimite în toate aceste

1. DL 8.41 ; vezi Erwin Rohde, „Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras", *Rh. Mus.* 26, 1871, pp. 554-576 ; Isidore Lévy, *La légende de Pythagore en Grèce et en Palestine*, Paris, 1927, pp. 129-134 ; Armand Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, Bruxelles, 1922, p. 245.
2. Strab. 10.4.8 ; *cf.* 16.2.38.
3. DL 1.114 : Epimenides susţinea că ar fi de fapt Aiakos, fratele legendarului Minos, şi, împreună cu acesta şi cu Rhadamantes, judecător al sufletelor în Infern.
4. D-K, I, p. 32, 17-18 ; Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 127, 139 ; Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, pp. 68-70 ; Detienne, *Stăpînitorii adevărului*, *op. cit.*, p. 129 şi nota 98.
5. Hdt. 4.14.
6. Karl Meuli, „Scythica", *Hermes* 70, 1935, pp. 153-164 ; *cf.* Dodds, *op. cit.*, şi *infra*, pp. 148-149.
7. *Vita Aesop.* 103, ed. Westermann ; vezi Stefano Jedrkiewicz, *Sapere e paradosso nell'Antichità : Esopo e la favola*, Roma, 1989, p. 104.

cazuri, indiferent de tratarea lor serioasă sau ironică, la tema *Coborîrii în Infern*, ***katabasis***, ca episod central al iniţierii în tainele vieţii şi ale morţii, aşa cum corect remarcă şi Eliade[1]. Clasicistului îi este mai greu să-l urmeze pe istoricul religiilor în privinţa certitudinii cu care acesta reconstituie *sensul iniţial*[2], indiscutabil getic pentru el, al anecdotei despre falsa epifanie a sclavului lui Pitagora. E drept că, în absenţa unor surse timpurii despre aventurile subpămîntene ale lui Pitagora însuşi, este greu de afirmat cu certitudine că ironia ionienilor la adresa lui Salmoxis copiază o poveste ironică despre iniţiatorul acestuia întru nemurire, filozoful din Samos, şi anume o anecdotă care circula deja la data publicării *Istoriilor* lui Herodot. Pe de altă parte, frecvenţa motivului *katabasei* în naraţiunile greceşti şi inexistenţa unor dovezi concludente referitoare la practicile de cult getice apropiate de perioada în care scrie Herodot limitează drastic cîmpul ipotezelor privitoare la fondul presupus getic al acestor practici.

În erudita sa propunere de hermeneutică a textului lui Herodot, Mihai Nasta sugerează – discret şi oarecum eliptic – un posibil referent getic de la care putea să fi pornit atît povestea ionienilor, cît şi dilema cronologică a lui Herodot. Nasta schiţează ipoteza unui cult închinat zeului get Zalmoxis care ar fi putut comporta reiterarea periodică a unui spectacol sacru, unde un sacerdot mima dispariţia şi epifania lui Zalmoxis[3]. Chiar dacă rămîne o pură speculaţie savantă, ipoteza este seducătoare, cu atît mai mult cu cît, cu o lăudabilă prudenţă, ea se menţine în interiorul naraţiunii culese de Herodot de la ionieni şi nu încearcă să instituie vreo legătură între tema lui Zalmoxis-zeul către care sînt trimişi soli şi Zalmoxis al latenţei şi al iniţierilor sympotice.

Pe de altă parte, invocarea autorilor posteriori lui Herodot, şi cu deosebire a lui Strabon, pentru problema „zalmoxismului" nu este corectă: aşa cum voi încerca să demonstrez ceva mai departe, Strabon – sau mai degrabă Poseidonios – recompune liber povestea lui Zalmoxis, pe care o cunoştea din tradiţia elenistică anterioară, doar pentru a oferi un precedent ştirilor despre Burebista şi Deceneu; el constituie *ad hoc* propria serie de mari preoţi ai geţilor începînd de la Zalmoxis şi nu atestă existenţa unor surse anterioare despre o serie istorică de iniţiaţi geţi. Mai mult, la Poseidonios/Strabon, Zalmoxis, ca şi Deceneu, apare în ipostaza unui mare preot şi legislator care se retrage într-un sanctuar izolat şi tainic pe un munte sacru, nu ca participant al unui ospăţ iniţiatic în mijlocul „cetăţii", coborînd periodic într-un mormînt de unde să revină renăscut. Singur regele are privilegiul de a-i vedea pe sacerdoţii care trăiesc într-o permanentă sihăstrie alpină şi de a afla de la ei preziceri şi sfaturi înţelepte. Sîntem aşadar în faţa a două tipuri foarte diferite de comportament religios: Salmoxis din anecdota ioniană este un misionar,

1. Vezi Eliade, *op. cit.*, pp. 34-53.
2. *Ibidem*, p. 35.
3. Nasta, „Les rites d'immortalité...", cit., p. 107.

Zalmoxis, mare preot din povestirea lui Poseidonios/Strabon, este un anachoret, prezicător şi cititor în stele. Latenţa lui Salmoxis al ionienilor vrea să inducă ideea miracolului, cea a lui Zalmoxis/Deceneu atestă o retragere voită din lume. Salmoxis se pretinde nemuritor şi oferă aceeaşi nemurire convivilor săi, Zalmoxis/Deceneu oferă doar predicţii astrale şi sfaturi înţelepte regelui său. Cele două personaje nu coincid deloc, ceea ce interzice, în opinia mea, orice reconstrucţie bazată pe ideea de continuitate.

Aşa cum voi încerca să dovedesc mai jos, singura continuitate pe care o atestă istoriile cu Zalmoxis din textele antice este aceea a prezenţei personajului Zalmoxis în diferite etape succesive de evoluţie a reflecţiei greceşti despre ucenicii lui Pitagora, despre istoria civilizaţiilor şi despre relaţia dintre lumea greacă şi neamurile negreceşti de la hotarele oikumenei. Pe scurt, *katabasa* lui Salmoxis la Herodot poate foarte bine reprezenta o poveste a ionienilor, a cărei relaţie cu realitatea cultelor getice rămîne incertă; putem emite, pe temeiul ei, unele propuneri ipotetice de reconstituire a referentului getic originar, dar aceste ipoteze rămîn speculative cîtă vreme nu sînt coroborate de alte surse, deocamdată absente.

7. Herodot şi Hellanicos

Data la care Hellanicos şi-ar fi redactat ***Barbarika nomima*** şi relaţia acestui text cu *Istoriile* lui Herodot sînt, cum am mai spus, deosebit de disputate. Opinia mea este că opera lui Hellanicos e posterioară celei a lui Herodot, fiind afină şi contemporană dezbaterilor suscitate tocmai de publicarea *Istoriilor* şi de teoriile primei generaţii de sofişti cu privire la relaţia dintre natură, ***phusis***, şi cutumă, lege, ***nomos***.

Dincolo de aceste consideraţii de ansamblu, nu m-aş limita la constatarea că textul lui Hellanicos despre Zalmoxis depinde de cel al lui Herodot[1], adăugînd că el reprezintă o lectură polemică a capitolului 4.95 al *Istoriilor*. Hellanicos reţine din povestea ionienilor relatată de Herodot anecdota locuinţei subterane, dar nu menţionează în nici un fel tema sclaviei la Pitagora, ci spune doar că Zalmoxis era un barbar elenizat[2] care, adoptînd cultura greacă, revine în ţinutul lui de baştină şi îi iniţiază pe geţi în rituri sacre de nemurire, ***teletas katedeixe***. Naivi, barbarii credeau tot ce le spunea el: ***hoi Thrakoi panta episteuesan***, şi aşa i-a putut păcăli ascunzîndu-se în locuinţa subterană.

1. Hellanikos *FgrHist* 4 F 73 (*Suda*, Phot. s.v. *Zamolxis* = *EM* 407, 45).
2. ***Hellenikos gegonos*** în text, *devenind asemenea grecilor*, adică elenizat, şi nu *grec*, cum se traduce în *Fontes* I, nr. VIII, p. 21. În prima frază a articolului „Zamolxis" din cele două lexicoane citate – probabil provenind de la Mnaseas, nu de la Hellanicos – Zalmoxis este numit ***Skuthes***, *scitul*. Confuzia între sciţi şi geţi e frecventă; vezi *infra*, pp. 190-191, 240-248, 365-369.

Interesant este faptul că Hellanicos rezumă acţiunea lui Zalmoxis în ţinutul său de baştină spunînd că el a dezvăluit geţilor din Tracia rituri de iniţiere, ***teletas katedeixe Getais tois en Thraikei***[1]. Precizarea identităţii getice a lui Zalmoxis, absentă, cum am văzut, în poveştile ionienilor, poate fi urmarea unei simple lecturi atente a întregului excurs getic al lui Herodot, însă folosirea cuvîntului ***teletai***, termen tehnic desemnînd riturile de iniţiere, îl distanţează pe Hellanicos de Herodot. E de observat, pe de altă parte, că Hellanicos nu utilizează epitetul formalizat ***athantizontes***, ci doar face aluzie la acesta, scriind că Zalmoxis i-a învăţat pe geţi că *nici el însuşi, nici cei care îl urmează*, ***hoi met'autou***, *nu vor muri, ci vor avea parte de binefaceri veşnice*, ***exousin panta ta agatha***. Vocabularul folosit în acest pasaj este mult mai intens colorat în sens iniţiatic, reflectînd, după toate probabilităţile, o familiaritate mai mare cu lumea iniţierilor orfico-pitagoreice decît în cazul lui Herodot.

Herodot foloseşte totuşi un vocabular de acest tip, dar nu cînd vorbeşte, în cartea a 4-a, despre Salmoxis, ci în cartea a 5-a, atunci cînd se referă la trausi – pe care îi distinge de geţii ***athanatizontes***, dar le atribuie, cum am văzut deja, obiceiul funeraliilor vesele. Cu acest prilej, scrie Herodot, trausii arată de cîte nenorociri a scăpat (mortul), aflîndu-se acum în deplină fericire, ***en pasei eudaimoniei***; or, ***eudaimonia*** aparţine de asemenea vocabularului grec referitor la sectele şi riturile iniţiatice. Walter Burkert, care a semnalat această apropiere, propunea drept context al relatării despre trausi tema originii trace a lui Eumolpos, primul practicant legendar al riturilor eleusine, temă atestată în tradiţia ateniană începînd din a doua jumătate a secolului al V-lea[2]. Cu atît mai mult, asemenea influenţe s-ar fi putut exercita asupra lui Hellanicos, instalat statornic la Atena şi compunîndu-şi opera ceva mai tîrziu decît „părintele istoriei".

Un text tîrziu, datorat eruditului Clemens din Alexandria, atribuie aceeaşi stare de beatitudine geţilor trimişi ca soli la Zalmoxis: Clemens (sau una din nenumăratele sale surse) comprimă relatarea lui Herodot şi vorbeşte despre sacrificii anuale, ***kat'etos***, practicate de geţi, *un neam barbar care nu e nedeprins cu filozofia*. Cei jertfiţi Eroului Zalmoxis, celebru pitagoreu, ***ton Puthagorou gnorimon***, sînt ei înşişi filozofii cei mai de seamă şi, prin jertfă, obţin ***eudaimonia***[3]. Am formulat încă de mult ipoteza că majoritatea covîrşitoare a menţiunilor referitoare la credinţele geţilor derivă, în textele posterioare lui Herodot, dintr-o

1. Hellanikos, F 73, 10-11.
2. Walter Burkert, intervenţie în discuţia cu privire la David Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History", cit., pp. 166-167, trimiţînd la *Hom. Hymn. Cer.* 480-482 şi Pind. *fr.* 137 pentru ***eudaimonie*** şi la volumul lui Fritz Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, *op. cit.*, pentru originea tracă a lui Eumolpos (şi Orfeu).
3. Clem. *Strom.* 4.8.

lectură în cheie pitagoreică a excursului getic, iar pasajul din *Covoarele* lui Clemens se înscrie perfect în această dublă posteritate. Însă faptul că şi Herodot, şi Hellanicos utilizează termeni frecvent întîlniţi în tradiţia referitoare la iniţieri în general şi la cele orfico-pitagoreice în special, adăugat la concluzia referitoare la opoziţia, implicită în drama lui Sofocle, dintre falsa nemurire getică şi adevărata revelaţie datorată ritului Demetrei din Eleusis, mă îndeamnă să presupun că apropierea între riturile iniţiatice cunoscute grecilor, pe de o parte, şi credinţele şi riturile geţilor ***athanatizontes***, pe de altă parte, precedă tradiţia consemnată de Herodot – şi deci şi de Hellanicos – şi plasează primele menţiuni despre geţi într-un context intelectual şi religios aparte, cel al crizei cetăţii arhaice greceşti.

III

Zalmoxis rege şi zeu

1. După-amiaza unui efeb

Istoricul lumii antice în general, cel al neamurilor non-greceşti în special, are dezavantajul de a se referi prea adesea la opere păstrate doar fragmentar: citate sau parafraze scurte în opere ulterioare, menţiuni fugare al căror context ne scapă deseori, articole de enciclopedii şi de lexicoane care extrag dintr-un întreg azi pierdut un rînd sau două şi în jurul cărora sîntem siliţi să elaborăm alte contexte, fără a avea niciodată cu adevărat siguranţa că deducţiile noastre sînt întemeiate[1]. Însă de aici pînă la a trata tot ca pe nişte fragmente izolate şi autonome faţă de opera care le conţine şi acele informaţii ce ni s-au transmis în interiorul unor opere întregi este o cale care poate părea economică, dacă nu chiar naturală, dar care sărăceşte înţelegerea faptelor într-un mod inacceptabil pentru o cercetare istorică corectă. Capitolele pe care Herodot le consacră geţilor riscă să capete un înţeles trunchiat şi diform dacă nu sînt examinate ca parte a acelui întreg pe care „părintele istoriei" l-a gîndit şi l-a pus în operă. Cu atît mai mult este pernicioasă această modalitate în evaluarea unei informaţii ce rezultă din textul unui dialog al lui Platon.

Aproape că n-ar mai fi nevoie să subliniez, liminar, că *Dialogurile* lui Platon sînt constructe literar-filozofice unice prin gradul lor de elaborare complexă şi că orice lectură naivă a acestor uimitoare texte este, în cel mai bun caz, o probă de naivitate care se situează în afara cîmpului cercetării. *Dialogurile* reprezintă un *corpus* de un rafinament inegalat al compoziţiei şi de o coerenţă aparte, în care fiecare piesă, construită ca o mică dramă a cunoaşterii, are propria sa individualitate tematică, cu ecouri, contrapuncturi şi reverberaţii multiple în celelalte dialoguri, în alte opere filozofice sau literare anterioare sau contemporane, precum şi în dezbaterile politice şi teoretice ale veacului. Această polifonie intertextuală trebuie recunoscută şi regîndită pentru a regăsi sensul fiecărei fraze.

1. Despre capcanele şi dificultăţile unui demers bazat pe texte fragmentare, vezi acum Glenn W. Most (ed.), *Collecting fragments – Fragmente sammeln*, Göttingen, 1997.

De aceea, voi încerca să evoc acest context şi modul în care frazele referitoare la învăţătura tracică se inserează în construcţia dialogului *Charmides*.

Charmides face parte din grupul dialogurilor zise socratice sau aporetice, atribuite, într-o tradiţie urmată de cei mai mulţi comentatori[1], primelor decenii ale îndelungatei cariere literare a lui Platon, fie înainte de călătoria în Sicilia din 390, fie la întoarcerea la Atena, cînd Platon deschidea şcoala de filozofie din Grădinile lui Academos[2]. Acţiunea dialogului e plasată de Platon la începutul

1. Cronologia relativă şi absolută a *Dialogurilor* este una dintre cele mai dificile probleme ale exegezei platonice, cel puţin de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea pînă azi. Cele mai importante contribuţii recente se datorează lui Gregory Vlastos, sintetizate acum în volumul *Socrates : Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, precedate de *idem*, „Classical Greek Political Thought : I. The Historical Socrates and Athenian Democracy", *Political Theory* 11, 1983 ; şi „Elenchus and Mathematics : A Turning-Point in Plato's Philosophical Development", *AJP* 109, 1988 ; vezi şi studiile elevului său, Charles H. Kahn, „Did Plato Write Socratic Dialogues ? ", *CQ* 31, 2, 1981 ; „Plato's Methodology in the Laches", *Review of International Philosophy* 40, 1986 ; şi „On the Relative Date of the Gorgias and the Protagoras", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988. – Cu mici variaţii, *Charmides* apare printre dialogurile de început ale lui Platon. Studii recente de stilometrie asistată de calculator contrazic însă seria tradiţională a datării *Dialogurilor* şi susţin, pentru a ne referi doar la *Charmides*, o dată mai tîrzie : Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, 1982, îl datează între 380 şi 367, iar Gerard R. Ledger, *Re-counting Plato : A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford, 1989, între 387, deschiderea Academiei, şi cca 380 ; dezbaterea nu este însă încheiată – vezi Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue : The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, 1996 ; C.L. Griswold, „E pluribus unum ? On the Platonic «Corpus»", *Anc. Phil.* 19, 1999, pp. 361-397 ; Charles H. Kahn, „Response to Griswold", *Anc. Phil.* 20, 2000, pp. 189-193 ; C.L. Griswold, „E pluribus unum ? On the Platonic «Corpus»", *Anc. Phil.* 20, 2000, pp. 195-197. – Pentru argumentele care vor fi dezvoltate aici, o datare riguroasă nu este indispensabilă ; e suficient să reţinem că dialogul *Charmides* se situează în prima treime a dialogurilor platonice.
2. Pentru problematica generală a dialogului, vezi Simina Noica, „Notă introductivă la *Charmides*", în Platon, *Opere* I, ed. îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica, Bucureşti, 1975. – Bibliografia platonică este, cum se ştie, enormă ; pentru stadiul actual al discuţiilor despre *Charmides* pot fi consultate : Bernhard Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen, Interpretationen zu Platons* Charmides, Berlin, 1970 ; Nicolas van den Ben, *The* Charmides *of Plato. Problems and interpretations*, Amsterdam, 1985 ; M. Erler, „Hypothese und Aporie. *Charmides*", în Theo Kobusch şi Burkhardt Moisisch, *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*, Darmstadt, 1996, pp. 25-46 ; Marie-France Hazebroucq, *La folie humaine et ses remèdes. Platon,* Charmide *ou de la Modération, trad. nouvelle, notes et commentaires*, Paris, 1997 ; W. Thomas Schmidt, *Plato's* Charmides *and the Socratic Ideal of Rationality*, New York, 1998, precum şi volumul de acte ale celui de-al V-lea Simpozion platonic dedicat dialogurilor socratice, Thomas M. Robinson şi Luc Brisson (ed.), *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected papers*, Sankt Augustin (*International Plato Studies* 13), 2000.

războiului peloponesiac, cîndva prin 429[1]. La data presupusă a dialogului, Charmides – personajul în jurul căruia se construieşte dezbaterea dintre Socrate şi Critias – era efectiv un adolescent, spre deosebire de unchiul său, Critias, şi de Socrate, ambii adulţi în toată puterea cuvîntului. Ambele personaje, Critias şi Charmides, sînt cunoscute ca apropiaţi ai lui Socrate, rude între ei şi înrudiţi cu Platon prin mama acestuia, Perictione, verişoară a celor doi, şi apar, direct sau indirect, şi în alte dialoguri. De asemenea, nu e de prisos să amintesc că ambii, şi Critias, şi Charmides, fac parte dintre aşa-numiţii „30 de tirani", grupul de oligarhi extremişti care instaurează la Atena, imediat după capitularea cetăţii în 404, o dictatură antidemocratică violentă care va fi răsturnată în 403, amîndoi murind în bătălia finală cu democraţii din Pireu[2].

Naratorul întîmplării din 429 este, într-un moment nedeterminat de text, însuşi Socrate, care povesteşte întîlnirea sa cu Critias şi Charmides şi discuţia despre ***sophrosune*** în urma căreia Charmides devenise elev al filozofului atenian[3]. Dialogul începe într-o atmosferă încărcată de erotism, Socrate fiind explicit tulburat de apariţia încîntătoare a efebului Charmides, pe care un personaj episodic al dialogului îl laudă pentru splendoarea trupului său fără veşminte, făcîndu-l pe filozof să propună ca şi sufletul efebului să fie cercetat, ca într-o ***dokimasie*** efebică, tot fără veşmînt. Cu complicitatea lui Critias, Socrate schiţează o scenă de seducţie a cărei ambiguitate este cu grijă construită de Platon astfel încît să înscrie în dublul registru erotic şi filozofic relaţia lui Socrate cu Charmides[4]. De altfel, un pasaj din *Banchetul* confirmă explicit dubla natură a legăturii dintre Socrate şi Charmides: Alcibiade îl dă în vileag pe Socrate, spunînd: *Nu doar*

1. Christopher Planeaux, „Socrates, Alcibiades, and Plato's **ta Poteideiaka**: does the *Charmides* have a historical setting?", *Mnemosyne*, 1999, ser. 4, 52 (1), pp. 72-77, presupune că asediul Potideiei, început în 431, s-a desfăşurat vreme de trei ani, cu două bătălii majore, prima fiind cea în care Alcibiade, rănit, a fost salvat de Socrate, şi că „întoarcerea de la Potideea", amintită în prologul dialogului care ne interesează acum, s-ar fi petrecut în mai 429.
2. Vezi, mai recent, Rudolf Stichel, „Zum «Staatsgrab» am 3. Kerameikos-Horos vor dem Dipylon in Athen", *MDAI(A)* 113, 1998, pp. 133-164 şi pl. 21-24. – În „Nota introductivă" la traducerea dialogului, Simina Noica adoptă punctul de vedere clasic – vezi *e.g.* A. Burnet, *A History of Greek Philosophy, I. From Thales to Plato*, Londra, 1914, p. 169 –, după care scopul nemărturisit al dialogului *Charmides* este elogiul familiei şi reabilitarea celor două personaje. Fără a nega întru totul această posibilă intenţie, cred că ea este absorbită într-o viziune tragică asupra limitelor filozofării (vezi *infra*, pp. 164-165).
3. Despre Socrate ca narator în dialogurile aporetice, vezi John Halverson, „Plato, the Athenian Stranger", *Arethusa* 30.1 (1997), pp. 75-102.
4. Martin McAvoy, „Carnal Knowledge in the *Charmides*", *Apeiron* 29 (4), 1996, pp. 63-103; J.N. Davidson, *Courtesans and Fishkakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Londra, 1997, p. 160.

mie mi-a făcut asta, ci şi lui Charmides al lui Glaukon, şi lui Euthydemos al lui Diokles şi multor altora, pe care i-a amăgit că le-ar fi erast, dar de fapt a devenit el însuşi eromenul nostru[1]. În vocabularul homeoerotic curent, erastul, literal *cel care iubeşte*, este, cum se ştie, personajul adult care are iniţiativa unei relaţii amoroase cu un adolescent, eromenul, *cel care se lasă iubit*.

Critias propune ca pretext al întîlnirii între maestrul erast şi potenţialul eromen durerile matinale de cap de care se plînge pupilul său, Socrate jucînd rolul unui medic necunoscut care i le-ar putea vindeca. Socrate intră în joc şi îi spune – cu greu, din cauza tulburării provocate de nuditatea întrezărită a copilandrului – că ştie, într-adevăr, o buruiană de leac, dar că ea trebuie neapărat folosită împreună cu un descîntec fără de care leacul este inutil. Charmides îi cere *să-i dicteze descîntecul*, văzînd că nu înţelege despre ce îi vorbeşte Socrate, chiar dacă a ghicit imediat cine îi vorbeşte. Socrate nu numai că nu renunţă la rolul de medic, ci spune că, astfel recunoscut, se simte mai în largul lui să explice semnificaţia descîntecului.

După o introducere în care susţine că adevăraţii medici nu examinează izolat boala, ci trupul întreg, Socrate povesteşte cum a aflat de descîntecul şi leacul durerilor de cap. *Acolo, în tabără* (e vorba de asediul Potideei), *am învăţat (descîntecul) de la unul dintre medicii traci ai lui Zalmoxis, despre care se vorbeşte că ar practica rituri întru nemurire (**apathanatizousi**). Spunea tracul acesta că medicii greci au dreptate să susţină ce-ţi spuneam adineaori* (că nu poţi lecui organul bolnav fără a vindeca trupul întreg). *Dar, adăuga el, Zalmoxis, care ne e rege (**basileus**), fiind el şi zeu (**theos**), spune că, tot aşa cum nu trebuie să încercăm să lecuim ochii fără cap, nici capul fără corpul întreg, tot aşa nici trupul fără de suflet. „Asta e şi cauza", spunea el, „ pentru care leacul multor boli rămîne neştiut medicilor din Grecia, fiindcă ei ignoră întregul (**to holon agnoien**) care trebuie îngrijit neapărat, cîtă vreme partea nu poate fi în bună rînduială (**kalos**) fără ca întregului să-i fie la fel de bine". Fiindcă, spunea el, toate cele bune sau rele, fie din trup, fie din firea omenească, îşi au izvorul în suflet şi se revarsă de acolo, tot aşa cum din cap se revarsă cele ce au legătură cu vederea. Aşadar, sufletul trebuie cel dintîi şi în cel mai înalt grad lecuit, dacă porţi de grijă capului şi întregului corp. Şi sufletul se vindecă, spunea el, preafericite prieten, cu descîntece (**epoidai**), şi descîntecele acestea sînt rostiri frumoase*[2] *(**logous tous kalous**). Rostirile de acest fel nasc în suflet **sophrosune**, cumpănirea, care, ivindu-se şi dăinuind în noi, deschide calea însănătoşirii capului ca şi a întregului trup. În vreme ce mă învăţa astfel, dimpreună cu leacul (**pharmakon**), şi descîntecul (**epoide**), îmi repeta să nu mă las convins de nimeni*

1. Pl. *Smp.* 222 b1-4 ; vezi Radcliffe G. Edmonds III, „Socrates the Beautiful : Role Reversal and Midwifery in Plato's *Symposium*", *TAPA* 130, 2000, pp. 261-285.
2. Traducerea *rostiri frumoase* pentru ***logoi kaloi*** îi aparţine Siminei Noica, *loc. cit.*

să-i tratez capul cu acest leac dacă nu-mi încredinţează mai întîi sufletul pentru a i-l vindeca prin descîntec. Căci aceasta este cea mai mare greşeală a oamenilor, ca unii care se pretind medici să despartă o vindecare de cealaltă şi ***sophrosune*** *de starea de sănătate. Şi mă îndemna cu mare insistenţă să nu mă las convins de nimeni, oricît de bogat, de nobil ori de frumos ar fi, să fac altfel. Aşa că mă voi supune, (157 c) căci i-am jurat şi sînt silit să-mi respect jurămîntul. Îl voi respecta, am spus, aşa că, dacă vrei, urmînd întocmai sfaturile Străinului, să-mi dai sufletul tău pentru a-l supune descîntecelor Tracului, îţi voi da şi leacul pentru durerile de cap. Dacă nu, iubite Charmides, nu am nici un mijloc de a te vindeca în vreun fel.*

În acest punct al discuţiei, Critias intervine pentru a argumenta că efebul Charmides e înzestrat în mod deosebit cu ***sophrosune*** – ceea ce lui Socrate i se pare firesc, ţinînd seama de familia ilustră din care acesta se trage, dar persistă în ideea de a verifica însuşirea lui Charmides (158 b): *Dacă, aşa cum ne încredinţează Critias aici de faţă,* ***sophrosune*** *există deja în tine şi eşti* ***sophron*** *atîta cît trebuie, atunci nu mai ai nevoie deloc nici de descîntecele lui Zalmoxis, nici de cele ale lui Abaris Hyperboreul, şi trebuie să ţi se dea îndată leacul pentru durerile de cap. Dar dacă, dimpotrivă, crezi că duci lipsă încă de această însuşire, atunci, înainte de a-ţi da leacul, trebuie să te supui (descîntecului). Spune-mi deci tu însuţi dacă eşti de acord cu Critias şi consideri că ai atîta* ***sophrosune*** *cîtă îţi trebuie sau dacă îţi lipseşte.*

Cum Charmides răspunde cu sfială că nu poate decide singur, Socrate îl provoacă la o dezbatere care să definească cît mai riguros conceptul de ***sophrosune***. Încercările lui Charmides mai întîi, apoi ale lui Critias sînt rînd pe rînd recuzate de Socrate, care îi aduce să recunoască că ***sophrosune*** nu înseamnă nici a acţiona pe îndelete (159 b – 160 d), nici reţinere modestă (160 e – 161 b), nici să-ţi vezi de treburile tale fără să te amesteci în ale altora (161 b – 163 c), nici cunoaştere de sine (163 d – 166 b), în fine, că ***sophrosune*** nu e identică cu cunoaşterea cunoaşterii (166 c – 175 e). Conchizînd că nu reuşesc să definească ***sophrosune***, Socrate se întreabă (175 e) dacă *toată străduinţa lui de a învăţa acest descîntec de la (tămăduitorul) trac* va fi fost zadarnică şi îi cere lui Charmides să-i spună dacă deţine ***sophrosune*** şi, deci, fiind fericit (176 a), *nu are nici o nevoie de descîntec*, adăugînd că, dacă aşa stau lucrurile, îl sfătuieşte nici să nu-l ia în seamă pe el, pe Socrate, *considerîndu-mă un palavragiu, incapabil de orice căutare prin* ***logos****, cîtă vreme tu eşti pe cît de înţelept, pe atîta de binecuvîntat*. Dimpotrivă, Charmides îi răspunde (176 b) *cît despre mine, Socrate, cred că am din plin nevoie de descîntec..., aşa că mă voi supune în fiecare zi de-acum înainte descîntecului tău, pînă cînd tu însuţi vei spune că e de-ajuns*. Critias întăreşte această apropriere a descîntecului de către Socrate, spunînd că pentru el *dovada materială,* ***tekmerion****, a faptului că nepotul său e înţelept* constă tocmai în această decizie *de a se supune descîntecelor lui Socrate şi de a nu se depărta nici*

cu un pas de acesta, drept care Socrate se declară *constrîns prin forţă*, ***bia***, să accepte ucenicia lui Charmides, şi astfel se încheie dialogul.

Am rezumat în acest mod desfăşurarea textului platonic pentru că nu e corect să încercăm o asumare directă şi literală a pasajului despre învăţătura lui Zalmoxis de la începutul dialogului fără a urmări modul în care imaginile şi categoriile mentale pe care acest pasaj le pune în joc – învăţătura despre o medicină a sufletelor care, prin descîntece, aduce ***sophrosune***, însuşire indispensabilă pentru ca ***pharmakon***, leacul, doctoria, să aducă însănătoşirea trupului –, căci riscăm să nu înţelegem, de fapt, care e sensul frazelor despre Zalmoxis.

Pasajul care îl invocă direct pe *Zalmoxis rege şi zeu* nu trebuie izolat de celelalte două menţiuni, cea în care Zalmoxis e numit împreună cu Abaris Hyperboreul şi, către sfîrşitul dialogului, cea despre Străinul trac, medicul de la Potideea, care readuce în mintea cititorului întregul pasaj despre descîntecul vindecător, împreună cu aura de mister care îl învăluie. Stilistic vorbind, pasajul iniţial e construit pe două registre contrastive: cel prozaic (mai degrabă în sensul etimologic al cuvîntului, adecvat unei relatări în proză), cu detalii care datează şi dau realism întîmplării pentru un atenian familiarizat cu asediul Potideei, şi cel solemn, aproape iniţiatic, al citatului din spusele medicului trac. De observat că menţiunea referitoare la practicile de nemurire ale tracilor şi la Zalmoxis, rege şi zeu, aparţin introducerii relatate de Socrate, şi nu citatului din spusele medicului trac.

Aceste menţiuni, aparent menite să determine concret identitatea interlocutorului lui Socrate, reprezintă, de fapt, intruziunea majoră a registrului solemn în relatarea a ceea ce putea părea la prima vedere o simplă întîmplare din tabăra de la Potideea. Această intruziune suscită o dedublare a spaţiului naraţiunii, extins brusc înspre un Septentrion nedeterminat şi oarecum tainic, precum şi a registrului temporal, în care, dincolo de momentul precis al asediului, apare brusc un timp fără limite clare, cel în care regele-zeu Zalmoxis este perceput ca prezenţă, fără a se putea şti dacă timpul verbelor referitoare la Zalmoxis e cu adevărat un timp contemporan cu cel al naraţiunii sau o durată sacră de alt ordin.

A doua observaţie care se impune priveşte faptul că şi citatul din cuvintele medicului trac, şi relatarea lui Socrate în întregul ei insistă asupra necesităţii absolute a *descîntecului*, ***epoide***, ca leac pentru suflet; această insistenţă va fi accentuată şi imediat, prin repetarea trimiterilor la jurămîntul solemn cerut şi primit, prin care Socrate s-a angajat să nu folosească niciodată leacul fără descîntec, ca şi prin recurenţa termenului ***epoide*** atît în acest prolog, cît şi în finalul dialogului, care revine, pe un alt plan, la tema iniţială, vorbind acum încifrat despre Zalmoxis, prin evocarea generică a Străinului, în schimb referindu-se explicit la *descîntecul lui Socrate.*

Din aceste raţiuni, care dovedesc fără dubiu că evocarea lui Zalmoxis nu e un simplu detaliu pitoresc al relatării lui Socrate, ci o parte integrantă a dezbaterii filozofice din *Charmides*, în care tema *descîntecului* şi cea a virtuţii numite

sophrosune ocupă un loc central, nu putem evalua eventuala pondere informativă a pasajului înainte de a verifica semnificaţia acestei introduceri, cu referirea ei obsesivă la *descîntec* ca act tămăduitor indispensabil unei vindecări a sufletului, fără de care vindecarea trupului nu e posibilă.

2. Descîntecele lui Socrate

Într-un studiu recent, consacrat tocmai pasajului care ne preocupă aici, Luc Brisson[1] amintea versurile despre Asclepios din *Oda a III-a Pythică* a lui Pindar[2], unde e vorba de vindecare în trei împrejurări distincte – tămăduirea suferinţei pricinuite de *arşiţă sau frig*, de *răni* şi de *membre infectate* – şi cu trei mijloace diferite: ***pharmaka***, adică poţiuni din plante de leac sau cataplasme, ***epoidai***, descîntece, potrivite pentru vindecarea rănilor, şi amputarea, ***tomai***. Brisson porneşte de la prezenţa în texte a acestei triade a procedurilor medicale – leac, descîntec şi amputare – semnalate de Emile Benveniste în Grecia, dar şi în India şi Iranul avestic, şi care întemeiază concluzia lui Bernard Sargent[3] referitoare la o medicină tripartită de tradiţie indo-europeană, ilustrată de mituri de şcoală medicală, în cazul în speţă, de şcoala Asclepiazilor. Brisson presupune nu numai că Platon – sau Socratele platonic – regăsea în *Charmides* teme tripartite, la fel cum o va face şi în *Republica*, atunci cînd imaginează cele trei grupuri „funcţionale" ale cetăţii ideale[4], ci şi că Socrate aflase efectiv, la Potideea, despre o tradiţie, tripartită la origine, a unei adevărate şcoli magico-medicale tracice aparţinînd fondului comun indo-european.

Presupoziţia centrală a acestei ipoteze este aceea că, în credinţele tracilor despre care se ştia de la Herodot, Zalmoxis ar fi fost un fel de Asclepios get, iar nemurirea pomenită şi de Socrate s-ar fi asigurat prin incantaţiile acestui personaj divin. Or, aceste presupoziţii rămîn pură speculaţie cîtă vreme nici un alt izvor antic – şi cu atît mai puţin Herodot, pe care autorul nostru pare să-l considere fără ezitare, dar şi fără să-l fi recitit, sursa literară a relatării lui Socrate – nu afirmă vreun moment că Zalmoxis ar fi procedat la descîntece, fie ele tămăduitoare sau de nemurire[5].

---

1. Luc Brisson, „L'Incantation de Zalmoxis dans le *Charmide*", în Robinson – Brisson (ed.), *op. cit.*, pp. 278-286.
2. Pi. *P.* 3.47-55; *cf.* şi S. *Ai* 582-583: *nu se cade unui medic iscusit, **sophos**, să intoneze descîntece pentru o boală care cere amputarea.*
3. Bernard Sargent, *Les indo-européens. Histoire, langue, mythes*, Paris, 1995, pp. 241-246.
4. Pl. *Resp.* 3, 405 a – 406 b, *cf.* Dumézil, *Mythe et Epopée* I, 1968, pp. 493-496.
5. Studiul lui Luc Brisson este surprinzător de indiferent faţă de literatura domeniului, fie ea referitoare la Zalmoxis sau la credinţele getice în general, fie la analiza informaţiilor transmise de Herodot.

În realitate, Platon este singurul autor care, înainte de Cassiodor şi Iordanes, atribuie explicit tracilor închinători lui Zalmoxis o medicină bazată pe leacuri din plante şi pe descîntece[1]. Există, ce-i drept, o tradiţie indirectă, atestată destul de tîrziu, într-un fragment din opera lui Arrian citat de Eustathius[2], după care nimfa eponimă a Traciei, ***Thraïke***, ar fi fost iscusită ***amphi epoidas te kai pharmaka, în privinţa descîntecelor şi leacurilor***, asemenea Medeei, dar nu cred că putem construi o ipoteză de lucru cît de cît consistentă pe acest fragil temei. Mai degrabă am aminti că – fără nici o referire la traci sau la Zalmoxis – exista o tradiţie probabil străveche după care Gè, Glia-Mamă, ar fi căutat un ***pharmakon de nemurire*** pentru Giganţii în luptă cu zeii Olimpieni[3].

O prudenţă elementară ne împiedică oricum să acceptăm veridicitatea relatării lui Socrate şi pertinenţa ei pentru istoria getică înainte de a vedea ce ar putea însemna, în termenii proprii scenariului din *Charmides*, *descîntecul* pe care Socrate pretinde că l-ar fi deprins de la Străinul trac[4]. Aceasta cu atît mai mult cu cît metafora medicinei ca adevărată filozofie politică şi ca mod de reformare a cetăţii „bolnave" şi decadente este bine atestată la Platon, dominînd în construcţia opoziţiei dintre sofist, demagog şi adevăratul om de stat[5].

În *Charmides*, Socrate se oferă să-l vindece pe efeb printr-un descîntec, ***epoide***, asociat cu un ***pharmakon*** – termen ce desemnează generic *leacul*, *doctoria*, iar în *Charmides*, ca şi în multe alte texte, în mod specific un leac extras dintr-o plantă nespecificată, ***phuton ti***, cum spune Socrate[6]. Asocierea cvasi-stereotipă dintre ***pharmaka*** şi ***epoidai*** din cele mai diferite texte, de la poeme la pledoarii în justiţie şi de la papiri magici la comediile lui Aristofan[7], conferă pasajului despre *leacurile şi descîntecele lui Zalmoxis* o ambiguitate constitutivă ce nu are a fi ignorată. Într-o primă lectură, tocmai această asociere pare să trimită la lumea marginală a vrăjilor şi ritualurilor magice, unde ***pharmakis***, vrăjitoarea – de cele mai multe ori venită din ţinutul nordic al Tesaliei, ca în *Norii*

1. Există, ce-i drept, o aluzie la Zalmoxis tracul şi la Anacharsis Scitul, *pe care voi, grecii, îi admiraţi pentru iscusinţă*, scrie autorul, ***peri sophiai thaumazete***, în *Terapeuticele* lui Theodoret din Cyr (1.25), dar această ***sophia*** nu priveşte medicina, ci nemurirea.
2. Arr. *FHG* III, 37, *apud* Eust. *Comm. ad Dion. Per.* 140.
3. [Apollod.] 1.6.1.
4. Acesta este şi punctul de vedere dezvoltat de David J. Murphy, „Doctors of Zalmoxis and the Immortality", în acelaşi volum consacrat celui de-al V-lea *Symposium Platonicum* în care Brisson îşi publică propria ipoteză, Robinson – Brisson (ed.), *op. cit.*, pp. 287-295.
5. Pl. *Resp.* 403 d – 404 e; *Grg.* 503 d – 504 e.
6. Pl. *Charm.* 155 e.
7. Vezi discuţia textelor la D. Collins, „Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth-century Athens", *CQ* 51, 2001, 2, pp. 477-493.

lui Aristofan[1], sau încă şi mai de departe, asemenea Medeei, vrăjitoarea din Pontul Euxin –, convoacă duhuri şi forţe misterioase fie spre a vindeca, fie, dimpotrivă, spre a face rău şi a ucide[2]. O zicală foarte răspîndită spunea că, atunci cînd tratamentul prescris de medic nu are efect, oamenii se întorc la *magi, descîntece (epoidai) şi amulete*[3].

Sensul vindecător al descîntecelor este frecvent întîlnit încă din cele mai vechi texte: în *Odiseea*, se povesteşte episodul lui Odiseu rănit, cînd *se repeziră să-l ieie feciorii lui Autolykos şi/ Rana urîtă-i legară slăvitului tînăr Odysseus/ Mult priceput, cu descîntece-opriră şi sîngele-i negru*[4].

Chiar şi sensul medical al descîntecului, destul de apropiat de cel iniţial din *Charmides*, este însă ambivalent. ***Epoidai*** sînt, ca şi leacurile, ***pharmaka***, instrumente de vindecare ce comportă o conotaţie magică intrinsecă. În mod special, descîntecul, care acţionează doar prin vraja cuvîntului şi a melopeei, este asociat cu tema magiei seducătoare. Chiar în textul despre Asclepios din a III-a *Odă Pythică*, Pindar numeşte descîntecele ***malakai epaoidai***, *incantaţii alintătoare*[5]. Acest sens, cu pregnante conotaţii erotice, este conferit *descîntecului* în multe alte contexte: Iason învaţă de la Afrodita incantaţiile cu care o face pe Medeea să se îndrăgostească de el şi să-şi trădeze tatăl[6], iar Medeea trece la rîndu-i drept meşteră în vrăji şi descîntece de dragoste[7]. În tragedia lui Euripide ***Hippolutos***, doica îi aminteşte Fedrei că există *descîntece şi vorbe fermecate*, ***epoidai kai logoi thelkterioi***, care îl pot seduce pe eroul dramei, fiul lui Theseus, soţul Phedrei, făcîndu-l, printr-o vrajă de dragoste, să răspundă patimii vinovate şi distrugătoare a mamei sale vitrege[8]. Tot cu ***thelgma***, *vraja seducătoare*, şi cu *Peitho cu vorbe de miere*, ***Peithous meliglossois epaoidaisi***, sînt asociate descîntecele şi la Eschil[9].

Deosebit de pertinente pentru înţelegerea sensului pe care ***epoide*** îl poate avea în contextul la care se referă Platon în *Charmides* sînt două pasaje din *Memorabilele*

1. Ar. *Nu.* 749.
2. Cu privire la acest domeniu marginal şi temut al vrăjilor şi descîntecelor, vezi G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma, 1967; P. Laín Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven, 1970; Geoffrey E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979; C. Faraone şi D. Obbink (ed.), *Magika Hiera*, Oxford, 1991.
3. Diod. F 31.43 Dindorf, citat de Collins, „Theoris of Lemnos...", cit., p. 484 n. 45.
4. *Od.* 19.455-58, trad. D. Sluşanschi.
5. Pi. *P.* 3.47, *cf.* 4.228.
6. Pi. *P.* 4.213-220.
7. *Cf. e.g.* Paus. 2.12.1; vezi C. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, MA, 1999.
8. Eur. *Hipp.* 478.
9. A. *Pr.* 172-175.

lui Xenofon. În cel dintîi[1], Socrate explică cum poate fi cucerit un prieten – nu hăituindu-l ca pe un vînat, ci prin *descîntece şi poţiuni magice*, pe care le explicitează imediat ca fiind elogii ale însuşirilor celui care trebuie cucerit şi adaugă că a auzit că Pericle ştia o mulţime de asemenea *descîntece*, cu care a vrăjit cetatea şi a făcut-o să-l iubească. În al doilea pasaj[2], Socrate predă unei hetaire un adevărat curs de seducţie erotică, la sfîrşitul căreia Theodote îi propune – cu graţie şi ea însăşi cucerită de vorbele lui – să se asocieze cu ea pentru a o ajuta să-şi seducă amanţii. Socrate răspunde însă că nu ştie dacă va avea timp pentru acest suav codoşlîc, fiindcă *iubitele lui fecioare, care nu-l părăsesc nici zi, nici noapte, studiază împreună cu el leacuri magice*, ***pharmaka***, *şi descîntece*, ***epoidai***. El adaugă că tocmai faptul că e priceput la asemenea băuturi fermecate, descîntece şi roţi vrăjite – ***iunx*** este un instrument esenţial al vrăjilor de dragoste, o roată a cărei răsucire produce un sunet seducător[3] – îi atrage pe Apollodor, Antisthenes, Cebes şi Simmias în preajma lui.

Numele celor citaţi ca pasionaţi de *descîntecele lui Socrate* dovedeşte fără putinţă de îndoială caracterul metaforic şi jucăuş al referirii la descîntece şi băuturi magice, fiindcă e vorba de filozofi de mare notorietate la sfîrşitul secolului al V-lea: Antisthenes este un apropiat al lui Socrate şi fondatorul şcolii cinice, iar Simmias şi Cebes – principalii interlocutori ai lui Socrate din dialogul platonic *Phaidon* – se numără printre cei mai cunoscuţi pitagoreici din cercul teban de apropiaţi ai lui Philolaos. Aşadar ***epoidai*** nu pot fi decît discuţii filozofice, ***logoi***, iar *fecioarele care îl însoţesc pe Socrate zi şi noapte* sînt muzele inspiratoare ale filozofiei[4].

Polisemia cuvîntului ***epoide*** se vădeşte, pe de altă parte, în relaţia dintre incantaţie şi rugă: chiar cînd se referă la persuasiunea erotică, Pindar[5] vorbeşte despre ***litai epaoidai***, *incantaţii de rugă*, iar Herodot povesteşte că în Persia magii însoţesc sacrificiile cu o ***epaoide***, *o incantaţie*, despre care spun că e o teogonie. În schimb, în contextul practicilor vrăjitoreşti, ***epoidai*** pot căpăta sensul de descîntec malefic, vrajă aducătoare de moarte, la fel cum ***pharmakon*** ajunge să însemne pur şi simplu otravă[6]. Tratatele hippocratice, şi mai cu seamă cel despre *Maladia sacră*, folosesc ambii termeni cu sensul de impostură a unor vrăjitori care pretind că ar cunoaşte descîntece eficiente, dar de fapt sînt nişte şarlatani pricepuţi doar la otrăvuri, sens pe care îl putem regăsi şi la Platon[7].

---

1. X. *Mem.* 2.6.8-14
2. X. *Mem.* 3.11.1-18.
3. Detienne, *Grădinile lui Adonis*, *op. cit.*, pp. 198-204.
4. Boyancé, *Le culte des Muses...*, *op. cit.*, pp. 155-162, despre *les incantations platoniciennes*; Detienne, *L'Invention de la mythologie*, *op. cit.*, pp. 177-189.
5. Pi. *P.* 4.213.
6. [Dem.] *C. Aristog.* 25, 78; vezi Collins, „Theoris of Lemnos...", cit., pp. 477-478 şi 485-493.
7. [Hippocrat.] *Hier.* r. 10-12, ed. Grensemann, *cf.* Lloyd, *Magic, Reason and Experience...*, *op. cit.*, p. 44, care citează Th. 2.48, Pl. *Phaid.* 115 a, Antiphon. *Chor.* 15.2 etc.

Toate aceste sensuri interferente sînt utilizate de Platon în *Dialoguri*[1], de la incantaţia malefică *a celor care invocă sufletele morţilor de parcă i-ar vrăji prin sacrificii, litanii şi descîntece*, ***epoidai*** – violent condamnată în *Legi*[2] –, la referirea aprobatoare la moaşele care pot domoli durerile facerii prin ***pharmaka***, leacuri, şi descîntece, ***epoidai***[3]. Dar tot în *Legi*, Platon evocă miturile edificatoare ce însoţesc copilăria, intonînd, alături de gesturile constante de pietate şi de împlinirea cotidiană a ritului, un fel de incantaţie constitutivă a credinţei în zei[4], iar în *Republica* vorbeşte de autodescîntecul ce ne apără de seducţia înşelătoare a poeziei[5]. Şi tot acolo, unul dintre interlocutori îi aminteşte cu dispreţ pe acei ***agurtai***, vrăjitori, şi ***manteis***, prezicători, care bat la uşa celor bogaţi şi creduli, făgăduind că-i vor scăpa de toate relele prin *vrajă*, ***goeteia***, *sacrificii* şi *descîntece*, ***epoidai***. Ironic, în *Euthydemos*, Socrate parodiază tradiţia despre Orfeu care îmblînzea cu cîntul său orice fiară sălbatică, evocîndu-l pe oratorul care stăpîneşte arta incantaţiilor, *arta de a supune farmecelor şerpii, păianjenii şi scorpionii, ca şi toate celelalte bestii, precum şi orice boală*, de vreme ce seduce judecători, participanţi la ***ekklesia*** şi alte mulţimi, exercitînd asupra lor o acţiune ce le anesteziază dreapta judecată[6]. E de remarcat, de altfel, că, în sens peiorativ, ***epoide*** ca vrajă malefică şi mai ales ca impostură, e asociată şi de Platon, nu numai de Euripide, cu vrăjile tămăduitorilor traci[7], ceea ce ne obligă măcar la o minimă circumspecţie şi în cazul descîntecelor lui Zalmoxis din *Charmides*.

Ambivalenţa descîntecului e întru cîtva lămurită într-un pasaj din *Legi* în care ***epoide*** are un sens apropiat de cel care îi este atribuit în fragmentul citat mai sus despre pietate[8]. Aflăm aici că, într-o cetate bine alcătuită, nu trebuie să existe conflicte între generaţii şi că sufletul copilului nu trebuie să se bucure sau să se întristeze în acord cu simţirea adulţilor. *Tocmai de aceea, ...ceea ce numim cîntări,* ***oidai****, s-au prefăcut în descîntece pentru suflete,* ***epoidai tais psuchais****, descîntece al căror scop este, cînd le practicăm cu rîvnă, acea* ***sumphonia*** *de care vorbeam, dar care, din cauză că rîvna nu e proprie sufletului tînăr, sînt, după numele lor şi în fapt, în acelaşi timp o joacă şi un cînt. Aşa se întîmplă şi cu cei al căror trup e bolnav sau slăbit, medicii încercînd să le pună substanţa tămăduitoare pe care vor să le-o dea în alimente sau băuturi plăcute gustului.*

1. Alvaro Vallejo, „Maieutic, **epoide** and myth in the Socratic dialogues", în Robinson – Brisson (ed.), *op. cit.*, pp. 324-336.
2. Pl. *Leg.* 909 a-b, *cf. ibidem* 933 d şi *Resp.* 364 b.
3. Pl. *Theait.* 149 c-d.
4. Pl. *Leg.* 887 c-d, *cf.* 903 b.
5. Pl. *Resp.* 607 e – 698 b.
6. Pl. *Euthyd.* 289 e, *cf. Resp.* 364 b – 365 a-b despre incantaţiile şi falsele iniţieri atribuite de şarlatani lui Orfeu şi Mousaios.
7. Eur. *Cyclop.* 646.
8. Pl. *Leg.* 659 d-e, *cf.* 887 c-d.

Aşadar, cînd nu este impostură, ***epoide*** e o variantă a discursului formativ şi normativ, dar o versiune seducătoare, adaptată sufletului tînăr şi slabelor lui puteri. Un sens asemănător are cuvîntul în discursul Diotimei din *Banchetul*[1], care îi revelează lui Socrate că Eros este un mare ***daimon***, intermediar între zei şi muritori. *Astfel s-a ivit divinaţia în întregul ei, ca şi ştiinţa preoţilor cu privire la sacrificii, la iniţieri (teletai), la descîntece (epoidai), ca şi (arta) prezicerii îndeobşte şi magia (goeteia)*. Înţelegem că ***epoidai*** deschid calea unei ipostaze a Divinului care îmbracă o formă accesibilă muritorilor, tot aşa cum, în *Legi*, incantaţiile erau revelaţii traduse într-o variantă oarecum ludică, pentru a putea seduce sufletele încă tinere şi lipsite deocamdată de forţa interioară pe care o pretinde filozofarea.

Epoide este deci un termen care păstrează puternice conotaţii legate de magie, fie ea erotică, tămăduitoare sau malefică, şi se situează în sfera persuasiunii prin cînt şi vorbă, spre deosebire de corelatul său, ***pharmakon***, ce reprezintă componenta materială a vrăjii. Asociate cu referentul tracic, *descîntecul* şi *leacul* sînt cu atît mai mult legate de categoriile mentale ale magiei seducătoare. Sensul figurat, de persuasiune seducătoare a ***logos***-ului filozofic, poate să fi reprezentat un ***topos*** socratic, de vreme ce revine nu numai în *Memorabilele* lui Xenofon, ci şi la Platon, în finalul dialogului *Charmides*, dar şi, de pildă, într-un pasaj din *Menon*, unde protagonistul eponim al dialogului spune că Socrate *l-a vrăjit, **goeteuein**, l-a intoxicat, **pharmattein**, şi l-a fermecat cu descîntece, **katepaidein***, vlăguindu-l cu totul[2]. Descîntecul este *o rostire frumoasă*, dar nu în înţelesul banal al unei retorici bine mînuite, ci în sensul incantatoriu şi iniţiatic pe care *Dialogurile* persevereză în a-l subînţelege pentru această categorie de ***logos*** care traduce inefabilul, făcîndu-l inteligibil: un pasaj din *Banchetul* atribuie explicit acestor *rostiri frumoase* rolul de a pregăti sufletele pentru contemplarea filozofică, primul pas în ascensiunea către ideea de Frumos[3].

În *Charmides*, *leacul* şi *descîntecul* sînt menite să-l seducă pe frumosul efeb, implicîndu-l într-o relaţie aparte cu viitorul său maestru, să-l atragă în acel inefabil amestec de Eros, pasiune şi sublimare ce face din filozofarea socratică o iniţiere, dar o iniţiere de rang superior tuturor experienţelor extatice pe care le subsumează. Descîntecul socratic deschide calea sufletului tînăr către o virtute ce provoacă o beatitudine comparabilă cu fericirea promisă de străvechile rituri iniţiatice: folosind cu deliberare vocabularul iniţiatic şi făgăduiala de fericire veşnică a acestora, Socrate îi spune lui Charmides, nu o dată, ci de două ori, că, dacă posedă această virtute, ***sophrosune***, este *preafericit, **makarios***[4], şi *mai mult decît binecuvîntat, **eudaimonesteron***[5].

---

1. Pl. *Smp.* 202 e – 203 a.
2. Pl. *Meno.* 80 a-b.
3. Pl. *Smp.* 210 a, *cf.* 210 d – e; vezi şi *Resp.* 442 a, 449 a, 571 d; *Leg.* 698 b.
4. Pl. *Charm.* 158 b4, 175 e – 176 a.
5. *Ibidem* 176 a.

În opoziţie cu toate aceste descîntece de bine, în dialogul *Gorgias*, Callicles, personajul probabil imaginar care are menirea de a răsturna ***ethos***-ul tradiţional proclamînd ca lege supremă „legea junglei", stăpînirea absolută a celui mai puternic asupra celui mai slab, evocă *descîntecele şi farmecele* cu care cetatea înrobeşte, ca pe un leu domesticit, firea celui puternic, pînă ce, într-o bună zi, acesta calcă în picioare *toate scrierile şi normele şi descîntecele, **epoidai**, şi legile noastre, toate contrare naturii şi, răsculîndu-se, sclavul se revelează a fi stăpîn* după dreptul natural. ***A contrario***, înţelegem că ***epoidai***, cu precădere adresate adolescenţilor, ca şi legile, ***nomoi***, care se adresează adulţilor, sînt menite să impună dominaţia raţiunii şi a cuviinţei asupra a ceea ce este sălbatic – ***to theriodes*** – în firea omului. Dar dominaţia sufletului raţional asupra pulsiunilor dezordonate ale pasiunilor poartă, pretutundeni în *Dialogurile* lui Platon, numele de ***sophrosune***.

3. Trei moduri ale stăpînirii de sine

Sophrosune este un concept-cheie al filozofiei de tradiţie socratică[1]. În limbajul comun, cuvîntul ***sophron*** – de la ***sos***, *sănătos*, şi ***phren***, unul dintre numeroşii termeni pentru *minte*, din aceeaşi sferă semantică cu adjectivul ***sophron*** şi cu verbul ***sophronein*** – desemnează sănătatea mentală, ca antonim al cuvintelor din sfera nebuniei, ***mania***; la Teba, Pausanias povesteşte că ar fi existat un ***sophronister lithos***, o *piatră de înţelepţit*, pe care Atena a aruncat-o în capul lui Heracles posedat de ***Lussa***, *Rătăcirea*, vindecîndu-l astfel de o nebunie impură[2]. Ca şi ***sophrosune*** pe care Oreste o redobîndeşte amputîndu-şi un deget în locul numit Maniai[3], aceste poveşti vorbesc despre opoziţia dintre nebunie şi sănătate mentală în termeni de impuritate, ***miasma***, şi purificare, la limită – asceză, abstinenţă, dominaţie asupra ***thumos***, înţeles ca afectivitate pasională.

În mod special, această calitate este cea care îl deosebeşte pe adult de copilul nestăpînit, de vreme ce măselele pe care noi le numim „de minte" se chemau ***sophronisteroi***[4]. Unul dintre sensurile frecvente ale cuvîntului ***sophrosune*** este acela de moderaţie, control al impulsurilor sexuale[5]. La Atena, 10 magistraţi numiţi ***sophronistai*** supravegheau educaţia şi buna cuviinţă a tinerilor în gimnazii[6].

1. Vezi S. Gastaldi, „Sophrosyne", în Mario Vegetti, *Platone : La Repubblica*, traducere şi comentariu, III, Napoli, 1998, pp. 205-237.
2. Paus. 9.11.2.
3. Paus. 8.34.1-2.
4. Hippocr. *Carn.* 13; Cleanth. Stoic. 1.118; Ruf. *Onom.* 51; Hsch. s.v. ***sophronisteroi***.
5. Democr. 210; Ar. *Nu.* 962, *Pl.* 563; And. 1.131.
6. *IG* 22, 1156; Arist. *Ath.* 42.2.

Tucidide scrie că purtarea cuviincioasă şi stăpînirea de sine se îmbină în cel mai înalt grad, ***Aidos sophrosune pleisthon metechei***[1].

Sophrosune presupune o anume nobleţe înnăscută, naturală[2], dar este mai cu seamă rezultatul maturizării, al educaţiei – la limită, al constrîngerii[3]. Platon însuşi, în *Legi*, propune pentru cei nesăbuiţi un fel de şcoli de corecţie destul de asemănătoare unor lagăre de concentrare, pe care le numeşte ***sophronisteria***.

Încă de la aceste utilizări tradiţionale ale categoriei mentale de ***sophrosune***, constatăm o dublă vocaţie a cuvîntului, individuală şi colectivă. Echilibrul şi sanitatea mentală ale insului sînt necesare pentru o bună funcţionare a acestuia în cîmpul social, dar sînt şi transferabile de la individ la colectivitate. Diferitele ceremonii catartice practicate de sectele apărute în Grecia în secolele al VII-lea şi al VI-lea sînt proiectate dinspre ins spre comunităţile civice, la fel de interesate în echilibrul şi controlul exceselor ca şi indivizii de sănătatea lor mentală[4]. Temele purificării, a disciplinei interioare şi a modelării pozitive a caracterelor prin dreapta măsură păstrează o legătură implicită cu opusul complementar al categoriei mentale de ***sophrosune***, cu rătăcirea minţii, în sensul că stăpînirea de sine implică şi ideea de lecuire a sufletului prin purificare, rit şi incantaţie.

O parte dintre referirile platonice la ***sophrosune*** trimit la sensul uzual al cuvîntului, acela de *cumpănire, stăpînire de sine*, în opoziţie cu ***mania***, *rătăcirea minţii*, sau cu *nestăpînirea, desfrînarea*, ***akolasia***[5]. Asociat cu ***dikaiosune***, *simţul dreptăţii*, şi/sau cu ***andreia***, curajul – un ansamblu de însuşiri care ne aminteşte indirect de textul lui Herodot, unde geţii erau ***andreiotatoi*** şi ***dikaiotatoi***, dar şi *necugetaţi* –, acest triptic tradiţional trimite la judecăţi etice comune şi moştenite[6]. Mă grăbesc să adaug că nu avem nici un indiciu al familiarităţii filozofului cu pasajele din *Istoriile* lui Herodot privitoare la geţi sau chiar la Zalmoxis. E vorba – la Herodot, ca şi la Platon – de o asociere uzuală în literatura gnomică de tradiţie aristocratică şi pe care o regăsim în discursul atribuit de Tucidide regelui spartan Archidamas, desemnînd virtuţi tradiţionale şi inseparabile ale ***ethos***-ului spartan, în opoziţie explicită cu tema atenienilor grăbiţi în decizie şi acţiune[7].

---

1. Th. 1.84; vezi şi interesantele observaţii despre ***sophrosune*** în legătură cu lovitura de stat oligarhică din 411 de la Atena ale lui John R. Wilson, „Sophrosyne in Thucydides", *The Ancient History Bulletin* 4.3 (1990), pp. 51-57.
2. X. *Mem.* 1.3.9; Arist. *Rh.* 1390 a14, *EN* 1144 b5; *cf.* Pl. *Charm.* 158 b.
3. A. *Supp.* 992; App. *Pun.* 78.
4. Guthrie, *op. cit.*, pp. 228-229; Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, pp. 79-99.
5. Sensul precumpănitor social – nu referitor direct la moravuri – al termenului ***akolasia***, provenit din ***kolazo***, *a pedepsi, a controla*, este evident în expresii ca ***akolastos demos***, Hdt. 3.81, sau ***ochlos***, Eur. *Hec.* 607; *cf.* şi Pl. *Grg.* 505 b; Artist. *EN* 1107 b6.
6. H. North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell, Ithaca, 1966.
7. Th. 1.84.

La Platon, aceste însuşiri – ***sophrosune***, ***dikaiosune***, ***andreia*** – apar adesea fie grupate cîte două (cel mai frecvent ***sophrosune*** şi ***dikaiosune***[1], dar şi ***sophrosune*** şi ***andreia***[2]), fie toate trei[3]. În mod special, formulările din *Menon* (79 a), ***ten dikaiosunen kai sophrosunen kai panta ta toiauta***, *simţul dreptăţii şi cumpănirea şi toate celelalte*, sau 88 a, unde se adaugă ***eumathia***, *buna cunoaştere*, ***mneme***, *memoria*, ***megaloprepeia***, *generozitatea*, ***kai panta toiauta***, *şi toate celelalte*, sau *Laches* (198 a), ***ego de kalo sophrosunen kai dikaiosunen kai all'atta toiauta***, *le numesc cumpănire şi simţ al dreptăţii şi toate celelalte*, dovedesc că e vorba de o enumerare cvasiformalizată şi aparţinînd tradiţiei gnomice comune.

Pornind de la această asociere tradiţională, Platon construieşte, mai ales în *Protagoras*, *Republica* şi *Legi*, noţiunea de excelenţă civică, ***arete***, ca avînd patru ipostaze definitorii: ***dikaiosune*** – simţul dreptăţii, conduita justă şi respectuoasă faţă de legi –, ***andreia*** – curajul, bărbăţia –, ***sophrosune*** – stăpînirea de sine, conduita raţională şi măsurată –, în fine, ***phronesis*** – inteligenţa reflexivă, discernămîntul, capacitatea de a judeca şi acţiona raţional şi eficient. În dialogul *Protagoras*, acestor patru virtuţi cardinale li se adaugă termenul ***hosiotes***, cu sensul generic de calitate necesară unei persoane susceptibile de a îndeplini riturile şi desemnează aici reverenţa faţă de cele divine[4].

Ca ***politike arete***, ***sophrosune*** nu e pentru Platon o simplă şi înţeleaptă obedienţă, ci o virtute activă, care constă, în esenţă, în capacitatea fiecărui cetăţean şi a cetăţii în întregul ei de a asigura dominaţia elementului raţional asupra patimilor: dominaţia insului asupra propriei firi, în mod natural împinsă de dorinţe şi pulsiuni excesive, dar şi a cetăţenilor asupra femeilor, copiilor şi sclavilor, mai vulnerabili la ispite şi indisciplină[5]. ***Sophrosune*** nu este o calitate înnăscută, fiindcă firea omenească e în mod natural stăpînită de dorinţă, ci, cu toate că nu reprezintă o simplă tehnică[6], se obţine printr-o strădanie plină de rîvnă şi o educaţie severă, cu evidente reminiscenţe din idealizata imagine a *paideiei* spartane[7]. Această *stăpînire de sine* ca virtute civică fondează binele comun. Dimpotrivă, ***hubris***, *nemăsura*, este opusul explicit al ***sophrosune***, iar tiran este acela care *îşi ucide*, ***apokteinei***, *orice urmă de* ***sophrosune***[8].

---

1. Pl. *Prot.* 322 d, 324 e, 330 b, 361 a; *Grg.* 492 b, 504 d; *Alc.* 198 a; *Resp.* 430 c; *Meno.* 73 b, 78 d, 79 a; *Mnx.* 243 a; *Smp.* 188 d – ca virtute a Eros-ului invocat de Aristofan.
2. Pl. *Resp.* 433 d, 491 b; *Leg.* 635 e.
3. Pl. *Smp.* 196 d, ca loc comun în discursul lui Agathon.
4. Pl. *Prot.* 330 b, 349 b; *Resp.* 402 b, 427, 430 c, 487 a, 560 c, 591 b; *Leg.* 696 b, 964 b – 965 c.
5. Pl. *Resp.* 536 a, 573 a; *cf. Phaidr.* 237 e; *Grg.* 492 b; *Leg.* 906 a.
6. Pl. *Alc.* 1, 131 b.
7. Pl. *Grg.* 504 d.
8. Pl. *Resp.* 573 a, *cf.* 562 a – 576 c; *Phaidr.* 237 e – 238 b; *Leg.* 849 a.

Dacă opoziţia ***akolasia/sophrosune*** trimite la constrîngere – ne amintim că, în *Legi*, Platon numea ***sophronisteria*** un fel de şcoli de corecţie –, modalitatea cea mai frecvent invocată pentru a suscita această stăpînire de sine, autocontrolul, este muzica. *Simplitatea* e de două feluri, aflăm din *Republica*: cea *obţinută în suflete prin muzică, adică stăpînirea de sine, şi cea obţinută în trupuri prin gimnastică, care este sănătatea*[1]. Muzica simplă are vocaţia de a întemeia, ***entiktein***, cumpănirea, stăpînirea de sine[2]. De aceea şi poate fi definită ***sophrosune*** ca un fel de armonie, chiar dacă nu se reduce la armonia muzicală, ci aminteşte mai degrabă de ***sumphonein***, acţiunea menită să instaureze acordul generaţiilor, din pasajul referitor la rolul educativ al ***epoidai***[3] sau la ordinea deopotrivă cosmică şi interioară pe care o opune Socrate lumii dominate de patima puterii pe care o propunea Callicles: *Ne spun cei înţelepţi, Callicles, că şi cerul, şi pămîntul, şi zeii, şi oamenii au în comun solidaritatea şi iubirea, buna rînduială şi stăpînirea de sine şi simţul dreptăţii, şi tot acest întreg se cheamă, din această pricină, **kosmos**, universul ordonat, iubitul meu tovarăş, şi nu dezordine, **akosmia**, sau desfrînare, **akolasia***[4].

Pentru cine a urmărit definirea conceptului ***sophrosune*** în *Republica*, de pildă, ca una din valorile cardinale ale excelenţei civice, condamnarea, în *Phaidros*, a aceleiaşi ***sophrosune*** ca meschină şi îngustă incapacitate de elan şi entuziasm poate părea surprinzătoare şi contradictorie. Într-adevăr, în *Phaidros*, elogiul nebuniei ca formă superioară de cunoaştere revelată regăseşte vechea opoziţie dintre ***mania*** şi stăpînirea de sine, dar îi răstoarnă sensul arhaic şi face din ***sophrosune*** lipsită de Eros o non-valoare mediocră, potrivită doar spiritelor pedestre[5], în vreme ce elogiul *maniei* – fie ea delir vaticinator, inspiraţie purificatoare sau poetică, viziune filozofică, în fine, inspirată de Eros – reprezintă esenţa palinodiei lui Socrate şi a „extravaganţei" dialogului care a nedumerit atîţia exegeţi.

În ierarhia descendentă al cărei criteriu ordonator este viziunea Adevărului şi a Fiinţei prin ***enthousiasmos***, capacitatea de a fi „locuit de un zeu", omul obişnuit este înzestrat cu o cuminţenie mioapă şi se află în jumătatea inferioară a clasamentului, pe a cărui ultimă treaptă îl găsim pe tiran, în vreme ce filozofii vizionari stăpîniţi de Eros domină această ierarhie a accesului la revelaţie. La

1. Pl. *Resp.* 404 e, *cf.* 433 d – ***sophrosune*** ca sănătate a sufletului.
2. *Cf.* „corul" Adevărului, compus din *sănătate şi pornire dreaptă, care se cheamă **sophrosune***, Pl. *Resp.* 490 c.
3. Pl. *Resp.* 431 e; *cf. Charm.* 170 e.
4. Pl. *Grg.* 507 e.
5. Pl. *Phaidr.* 256 e, *cf.* 256 b – ***oute sophrosune anthropine oute theia mania***, *nici cumpătarea omenească, nici nebunia divină* (trad. Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere* IV, ed. îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia, Bucureşti, 1983).

jumătatea scalei, pe locul al cincilea, ca la un fel de răscruce, îi aflăm pe deţinătorii riturilor de iniţiere, cei care, asemenea regelui-zeu din Tracia, le dezvăluie muritorilor, prin ***teletai*** – iniţieri – şi prin învăţături revelate, esenţele superioare ale vieţii şi morţii[1].

Aparenta contradicţie prin care o virtute individuală şi civică cum este ***sophrosune*** se transformă brusc într-o însuşire mediocră pe care filozoful o recuză energic se luminează dintr-o dată şi devine inteligibilă dacă acceptăm că există două ranguri ale acestor virtuţi: unul, comun, la care se referă Socrate în *Phaidon*, vorbind condescendent despre *acea stăpînire de sine pe care şi cei mulţi o numesc cumpătare, **he sophrosune, hen kai hoi polloi onomazousi sophrosunen***[2], şi altul, superior, întemeiat pe cunoaşterea esenţelor[3].

Înţelegem mai clar diferenţa dintre cumpătarea tradiţional şi aproape mecanic elogiată de discursul comun şi stăpînirea de sine pe care doar cunoaşterea filozofică o conferă recitind pasajul din *Phaidon* despre falsa cumpătare izvorîtă din aservirea sufletului faţă de plăceri, în care stăpînirea de sine trădează de fapt frica tăinuită care îi face pe oamenii de rînd să se priveze de unele desfătări de dragul altora: *Numai că, minunatul meu Simmias, mă tem că, pentru obţinerea virtuţii, nu acesta este schimbul cel cinstit, să dai plăceri pentru plăceri, dureri pentru dureri, o teamă pentru altă teamă, una mai mare în schimbul uneia mai mici, de parcă ar fi vorba de schimbat monede. Cred, dimpotrivă, că în schimbul tuturor acestor lucruri, valoare are o singură monedă, şi aceea e gîndirea. Şi cred că toate, cînd sînt preţuite astfel, cînd sînt cumpărate şi vîndute cu asemenea preţ, cu cunoaştere deci, toate sînt cu adevărat ceea ce sînt: curaj şi cumpătare şi dreptate, cu un cuvînt – excelenţă autentică... Şi, dimpotrivă, dacă toate acestea sînt despărţite de cunoaştere şi sînt schimbate numai între ele, una pentru alta, atunci mă tem că nu sînt decît umbre jucate pe un perete, iar o asemenea excelenţă e vrednică doar de un sclav, neavînd în ea nimic nici sănătos, nici adevărat. În realitate, şi stăpînirea de sine, şi dreptatea, şi curajul reprezintă fără îndoială, fiecare, rezultatul unei purificări de toate acestea. Cît despre cunoaşterea însăşi, ea este de bună seamă un mijloc de purificare. Şi sînt destule şanse ca oamenii aceia cărora le datorăm instituirea iniţierilor să nu fi fost nişte nepricepuţi, şi ca în tainele lor să se ascundă revelaţia unei realităţi: aceea că toţi cei care ajung în Hades fără să fi fost iniţiaţi în misterii vor zăcea în Mlaştină, în timp ce aceia care ajung acolo purificaţi şi iniţiaţi vor sălăşlui împreună cu zeii*[4].

---

1. Pl. *Phaidr.* 248 d-e.
2. Pl. *Phaid.* 68 c.
3. Pl. *Phaidr.* 247 d; vezi şi Matthias Vorwerk, „Plato on Virtue. Definitions of Sophrosune in Plato's Charmides and in Plotinus' Enneads 1.2 (19)", *AJPh.* 122, 2001, pp. 29-47.
4. Pl. *Phaid.* 69 a-c (trad. Petru Creţia, în Platon, *Opere* IV, p. 68).

Parabola celor doi cai care poartă carul sufletului în *Phaidros*, unul cu elanul nestăpînit al unui Eros invincibil, celălalt – impunînd reţinere şi stăpînire de sine, îşi află dezlegarea în elogiul pe care Alcibiade i-l aduce lui Socrate în *Banchetul*, ca unuia care stîrneşte uimirea prin excepţionala dominare a patimilor, de la capacitatea de a bea oricît fără să-şi piardă cumpătul pînă la neobişnuita şi senina rezistenţă la ispita erotică[1]. Elogiul lui Socrate începe cu bine cunoscuta comparaţie dintre Socrate şi Marsyas : urît, insolent (***hubristes***, 215 b), dar locuit de un zeu şi capabil în chip chiar mai uimitor decît satirul meşter în cîntatul din flaut să transmită *fără nici un instrument, doar prin cuvinte*, ***logoi***, starea de ***enthousiasmos***, de înstăpînire de către zeu a sufletelor. Asemenea incantaţiilor din *Charmides*, cuvintele lui Socrate sînt cu totul altceva decît o retorică savantă. Ele se apropie mai degrabă de incantaţiile purificatoare din *Phaidros*, prin care, *pentru cel care a ştiut a se lăsa prins cu dreaptă măsură*, ***orthos***, *de nebunie şi delirul ei, aflată a fost şi dezlegarea de toate relele din prezent*[2].

În *Phaidon*, această excepţională dominare a emoţiilor se exprimă printr-o bucuroasă aşteptare a morţii. Asemenea lebedei lui Apollon Hyperboreul, Socrate cîntă această fericită eliberare de impuritatea inerentă existenţei şi se îndreaptă spre moarte ca spre o poartă deschisă către esenţă. Fără a pomeni o clipă numele iniţiatului get, ci doar „vechile învăţături" – formulă ce echivalează constant, în codul încifrat al *Dialogurilor*, cu o trimitere la doctrinele pitagoreice –, el pare totuşi a-şi aminti, în subtextul primei părţi a dialogului, ceva despre lumea misterioasă a Septentrionului, lăcaş al unui Apollon hibernal, unde jubilaţia ospeţelor hyperboree se învecina cu practicile de nemurire care se traduceau într-o ciudată bucurie a sfîrşitului vieţii[3]. *Închinat aceluiaşi zeu ca şi lebedele*, adică lui Apollon al Septentrionului din poveştile despre hotarul dunărean al lumii, Socrate îi pare lui Cebes deţinător al unui descîntec minunat care vindecă

1. Pl. *Smp.* 213 d – 214 a, *cf.* 219 d – *copleşit de admiraţie faţă de firea acestui om, de stăpînirea de sine şi curajul lui, nu-mi închipuiam că aş putea vreodată întîlni un altul asemenea în ce priveşte dreapta judecată,* ***phronesis***, *şi forţa interioară,* ***karteria*** – şi întregul pasaj 215 a – 222 c ; vezi şi Andrew Reece, „Drama, Narrative and Socratic Eros in Platon's *Charmides*", *Interpretation* 26 (1), 1998-1999, pp. 65-76, pentru tema iubirii filozofice în *Charmides* şi *Banchetul*, şi John Halverson, „Plato, the Athenian Stranger", cit., pp. 75-102, despre fascinaţia exercitată de Socrate asupra contemporanilor.
2. Pl. *Phaidr.* 244 d-e (trad. Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere* IV, pp. 440-441).
3. Chiar la începutul dialogului, 64 b, Simmias, podidit de rîs, spune *Doamne, Socrate, numai de rîs nu-mi era acum o clipă şi uite, m-ai făcut să rîd*, iar întregul pasaj ce urmează reia tema bucuriei în faţa morţii, care revine la 67 d, ca şi în superbul pasaj despre cîntul lebedei lui Apollon : aceasta *cîntă în ziua morţii cu o bucurie mai mare decît orice bucurie din viaţă*, 85 b. – Cu cîteva rînduri doar înaintea acestei fraze, Socrate evoca povestea Philomelei, privighetoarea din povestea regelui trac Tereus, 85 a.

sufletul de spaimele morţii. Zîmbind, acesta îi spune lui Socrate : *Încearcă să ne linişteşti cu argumente*, ***peiro anapeithein***, *dar mai degrabă nu pe noi, căci spaima nu-i a noastră, ci parcă a copilului*, ***pais***, *rămas cumva în noi*, la care Socrate răspunde : *Numai că va trebui să-l descîntaţi*, ***epaidein*** – cu un remarcabil joc de sensuri între *a descînta*, ***epaidein***, şi ***pais***, *copil* –, *în fiecare zi, pînă la vremea cînd i-o trece de sperietură.* Cebes întreabă : *Şi de unde să-l luăm, Socrate, pe descîntătorul minunat ce vindecă de spaime, de unde, dacă tu ne părăseşti ?* – iar Socrate îi răspunde : *O, Cebes, Grecia e mare, nu duce lipsă de oameni înzestraţi, şi-apoi mai sînt şi atîtea neamuri negreceşti, pe toate cată să le cercetaţi în căutarea unui asemenea descîntător... Şi trebuie ca această cercetare să o faceţi şi asupra voastră, unii asupra celorlalţi*[1].

Problema dialogului *Phaidros* nu este, în fond, o problemă de datare, şi nici măcar una stilistică, de neobişnuită şi excesivă exuberanţă insuficient controlată de severitatea demonstraţiei, ci e problema trecerii de la un obiect de reflecţie dialectică la explorarea unui domeniu radical diferit, cel al revelaţiei filozofice ultime. Împreună cu *Banchetul* şi cu *Phaidon*, dialogul *Despre Eros sau despre retorică* deschide o cale inedită de recuperare a vechilor predicaţii mistice, vehiculate mai ales de către primii filozofi din Grecia Mare – pitagoreici şi eleaţi –, de la care Platon împrumută tonul metaforic şi inspirat pentru a da un nou înţeles temelor pe care aceştia le impuseseră în cultura greacă. Asemenea altor dialoguri de tinereţe, şi *Charmides* anunţă în subtext această cotitură majoră a meditaţiei platonice. În acest sens, ipoteza conform căreia *leacul şi descîntecul* Străinului trac din *Charmides* simbolizează iniţierea socratică întru nemurire poartă semnificaţia esenţială a evocării lui Zalmoxis în acest dialog[2].

Astfel, adevărul – întrezărit într-o după-amiază solară şi încărcată de ispita dulce pe care o poartă neştiutor de sine frumosul efeb Charmides – despre o enigmatică stăpînire de sine ca leac al sufletelor se înalţă sublimat către cunoaşterea filozofică supremă, care îi dă lui Socrate forţa de a întîmpina cu bucurie clipa morţii ca purificare a sufletului de toată pătimirea cărnii şi sufletului şi ca o cale regală spre adevărurile ultime. Ceea ce erau, în planul misterios al credinţelor barbare, iniţierile întru nemurire ale regelui get Zalmoxis, ceea ce este descîntecul pentru sufletul încă labil şi copilăros al efebului este, în planul superior al filozofiei, cunoaşterea generatoare a supremei stăpîniri de sine, singura care vindecă de spaima comună în faţa morţii, provocînd prin ***logos*** ceea ce ritul arhaic inducea prin ***epoide***, forţa şi liniştea interioară izvorîte din conştiinţa nemuririi sufletului.

Dialogul *Charmides* porneşte de la un scenariu iniţiatic, în care efebul, îmblînzit şi sedus de descîntece tămăduitoare şi formative, rîvneşte să dobîndească

1. Pl. *Phaid.* 77 e – 78 a (trad. Petru Creţia).
2. Witte, *Die Wissenschaft von Guten und Bösen...*, *op. cit.*, pp. 145-146 ; *cf.* şi Pl. *Smp.* 212 a.

forţa interioară şi stăpînirea pulsiunilor necontrolate şi să devină capabil să înfrunte senin şi viaţa, şi moartea. Dar calea acestei ***paideia*** rămîne întru cîtva misterioasă, ca orice adevărată iniţiere, şi trece prin Eros pentru a ajunge la adevărata cunoaştere. Recuperarea vechilor învăţături pitagoreice, a miturilor despre Apollon Hyperboreul şi slujitorii lui tainici, aluzivă şi metaforică în întreaga operă a lui Platon – dar suficient de impresionantă pentru ca detractorii să-l fi acuzat de plagierea scrierilor contemporane din şcoala pitagoreică –, îmbracă, în *Charmides*, forma învăţăturilor dobîndite de la tămăduitorul trac supus al lui Zalmoxis, tot aşa cum, în *Phaidon*, se va exprima prin tema cîntecului de lebădă închinat lui Apollon.

Apollon ***Iatros***, *Tămăduitorul*, se întîlneşte cu Apollon al ţinuturilor fermecate din ţara de dincolo de Crivăţ pentru a deschide calea revelaţiilor cu privire la viaţă şi moarte. Există cu adevărat un descîntec de nemurire? Apollon însuşi, în *Eumenidele* lui Eschil, declara solemn că nu: *O dată ce pulberea a sorbit sîngele viteazului care moare o singură dată,* ***hapax****, nu mai există pentru acesta înviere. Părintele meu n-a compus pentru asta nici un descîntec,* ***epoide***[1]. Riturile de nemurire ale lui Zalmoxis evocate de Socrate sînt o metaforă a iniţierii filozofice, cu tot ce are ea misterios, incert şi atemporal.

4. Incantaţii şi iniţieri

Desfăşurarea însăşi a discuţiei dintre Socrate şi Critias în acest dialog dovedeşte că Platon nu avea în vedere sensul comun şi întru cîtva banal al *cumpătării* atunci cînd îi propunea lui Charmides leacurile tracice[2]. Analiza întregului corpus platonic a pus în evidenţă trei niveluri de înţelegere a noţiunii de ***sophrosune***: cel comun, de cumpătare şi echilibru individual, este temeiul unui sens superior, cel politic – de stăpînire activă a pulsiunilor iraţionale din cetate; această stăpînire se exercită deopotrivă de legi şi de ***ethos***-ul cetăţenilor, dar şi de dominaţia acceptată şi legiferată a purtătorilor de excelenţă civică asupra celor mai labili şi mai susceptibili de eroare dintre ei, în special asupra efebilor, care trebuie educaţi şi prin constrîngere, dar şi prin seducţia persuasivă pe care o reprezintă ***epoidai*** ca specie generică şi figurată a poeziei şi muzicii văzute ca instrumente ale controlului social[3]. O veche tradiţie susţinea că primul legislator, Charondas, compusese ca preambul al legilor sale nişte incantaţii, ***epoidai***, menite să îmblînzească

1. A. *Eu*. 647-649.
2. Murphy, „Doctors of Zalmoxis...", cit., pp. 278-286; R.F. Stalley, „Sophrosune in the *Charmides*", în Robinson – Brisson (ed.), *op. cit.*, pp. 265-277.
3. Bruno Gentili, *Poesia e Pubblico nella Grecia antica, da Omero al V secolo*, Bari, 1984.

sufletele cetăţenilor şi să le predispună către respectarea legilor[1], iar Plutarh povestea că Licurg, înainte de marea sa reformă a legislaţiei şi a moravurilor spartane, a călătorit în întreaga lume cunoscută, începînd cu Creta, unde l-a întîlnit pe un anume *Thales, care trecea drept poet liric, dar de fapt era un remarcabil legislator (**nomotetes**). Căci odele lui erau de fapt îndemnuri la supunere (**eupeitheia**) şi concordie (**homonoia**), prin melodii şi ritmuri foarte potrivite pentru a inspira dragostea pentru regulă şi ordine. Chiar şi fără ştirea ascultătorilor, aceste cînturi îmblînzeau moravurile*[2]. Se cuvine să observăm că, în rîndurile imediat următoare, Plutarh – atent cititor al *Dialogurilor* – îl califică pe Licurg drept *un medic* care compară starea de sănătate a corpului civic cu diferite forme de boală, cum ar fi faimoasa ***truphe***, pasiunea pentru lux şi desfătare, a ionienilor, şi găseşte cel mai potrivit leac al acestor boli în proverbiala asceză spartană.

Acest sens politic şi colectiv al cumpătării şi echilibrului pe care îl reprezintă ***sophrosune***, opusă acum mai degrabă nemăsurii, ***hubris***, decît delirului, ***mania***, cum se întîmpla în cazul insului nestăpînit, este masiv reprezentat, mai cu seamă în *Republica* şi în *Legi*, care adaugă sensului tradiţional al acestei virtuţi civice pe de o parte o dimensiune activă, chiar angajată, iar pe de altă parte, ideea că ***sophrosune*** este parte integrantă a acelei ***politike arete*** pe care caută să o edifice o cetate ideală şi că ea nu poate fi separată de celelalte virtuţi constitutive ale ***ethos***-ului civic, curajul, spiritul de dreptate şi chibzuinţa inteligentă, ***phronesis***.

Sensul cel mai înalt al ***sophrosune*** în viziunea lui Platon înglobează şi restructurează cele două niveluri precedente, conferind stăpînirii de sine semnificaţia excepţională pe care o putem regăsi în conduita lui Socrate, impasibil în faţa Erosului şi bucuros în faţa morţii. Teoria nebuniilor „de bine" din *Phaidros* presupune conjuncţia dintre ***sophrosune*** şi contrariul său tradiţional, nebunia, aducînd în discuţie iniţierile inspirate şi inspiraţia poetică, văzute ca două forme de ***mania*** benefice, subsumate delirului profetic şi inspiraţiei filozofice posedate de Eros, în vreme ce, în atmosfera profund marcată de propria interpretare şi recitire a doctrinelor pitagoreice despre nemurire, jubilaţia senină din *Phaidon* stabileşte o complicitate tainică a filozofului cu vechii închinători ai lui Apollon Hyperboreul şi cu nepăsarea în faţa morţii pe care tradiţii la fel de vechi o atribuiau geţilor ***athanatizontes***.

Că Platon nu se referă în mod expres la Zalmoxis cu conştiinţa identităţii singulare a geţilor şi a civilizaţiei lor, în raport cu orice altă civilizaţie contemporană din ţinuturile istro-pontice, conştiinţă apriorică la orice cercetător modern, deprins să distingă clar între traci, geţi, sciţi, sarmaţi etc., ne-o dovedeşte fără nici o putinţă de îndoială pasajul 158 b, unde *descîntecele lui Zalmoxis* devin

1. Athen. 14.619 b.
2. Plut. *Lyc.* 4.1-3.

descîntece ale lui Zalmoxis sau ale lui Abaris Hyperboreul, adică parte integrantă a tradiţiei despre strania înţelepciune primordială a unui Septentrion pontic cît se poate de generic.

Aşa cum arătam mai sus, Erwin Rohde a semnalat cel dintîi pertinenţa naraţiunii preluate de Herodot de la *grecii din Pont* pentru începuturile tradiţiei referitoare la Pitagora şi la şcoala pitagoreică[1]. Pe urmele lui Rohde, cercetătorii preocupaţi de istoria geţilor menţionează relaţia postulată de antici între Zalmoxis şi Pitagora de cele mai multe ori ca pe o similitudine superficială pe care în fond o neagă sub dublul ei aspect, de dependenţă personală a unui erou get faţă de grecul din Samos, dar şi de „zalmoxism" ca variantă getică a unei doctrine pitagoreice. Pe de altă parte, autorii preocupaţi de istoria începuturilor şcolii pitagoreice caută în pasajul lui Herodot şi în alte cîteva asemănătoare detalii care ar putea lumina istoria – la drept vorbind destul de greu de descifrat – a predicaţiei filozofului din Samos, cît mai aproape de origini. Nu are rost pentru discuţia noastră să alcătuim un catalog contrastiv care să ilustreze aceste două direcţii divergente şi care adesea se ignoră reciproc. Am făcut pe parcursul analizei de faţă referiri la una sau alta dintre operele notabile pentru aceste două direcţii.

În secolul ce s-a scurs de la apariţia cărţii lui Rohde, exegeza primelor doctrine pitagoreice a fost revoluţionată prin publicarea, în 1935, a studiului lui Karl Meuli despre „şamanismul grec"[2]. Chiar dacă propunerea de a vedea în Pitagora şi în alte cîteva personaje – contemporane cu el şi cel puţin la fel de misterioase – martorii unei variante greceşti a practicilor de origine siberiano-altaică presupunînd stări extatice de comunicare cu „lumea de dincolo" a fost la început respinsă, fiind apoi nuanţată şi reexaminată în diferite variante destul de îndepărtate de ipoteza iniţială, teza lui Meuli a avut meritul de a readuce în discuţie componenta iniţiatică a tradiţiei pitagoreice. Aceasta fusese, rînd pe rînd, atribuită exclusiv interpretărilor tîrzii sau unui folclor aluvionar; multă vreme doar relatările care păreau consonante unei adevărate filozofări au servit drept bază de discuţie pentru reconstituirile ipotetice ale doctrinei timpurii. Or, ipoteza şamanistică deschidea calea nu numai discuţiilor referitoare la posibilele semnificaţii ale tradiţiei despre începuturile şcolii pitagoreice, ci chiar legitimării unui corpus de texte timpurii, prearistotelice, privitoare la Pitagora şi la învăţăturile lui.

Între acestea, atestările referitoare la diferite personaje cu înzestrări şi biografii neobişnuite, dar asemănătoare cu isprăvile atribuite fondatorului şcolii şi asociate frecvent cu Pitagora – seria de „şamani greci" reconstituită de Meuli, în cadrul

1. Erwin Rohde, „Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras", *Rh. Mus.* 26, 1871, pp. 554-576; 27, 1872, pp. 23-61 = *Kleine Schriften* II, Tübingen, 1901, pp. 102-172; *idem*, *Der Griechische Roman und seine Vorlaufer*[3], Leipzig, 1914.
2. Meuli, „Scythica", cit., pp. 121-176.

căreia figurează şi Zalmoxis – aveau să reţină sistematic atenţia cercetătorilor[1]. Această categorie de personaje se caracterizează prin cîteva elemente comune: toate apar cam în aceeaşi perioadă, a doua jumătate a secolului al VII-lea şi secolul următor, fiind, explicit sau implicit, într-o relaţie temporală de precedenţă şi/sau contemporaneitate cu Pitagora; toate pretind că dispun de o comunicare directă şi individualizată cu supranaturalul şi că deţin, din această pricină, capacităţi supraomeneşti; în fine, toate au o preocupare faţă de relaţia dintre viaţă şi moarte. E vorba de cele mai multe ori fie de străini veniţi de departe în lumea cetăţilor greceşti, fie de greci care au călătorit ani îndelungaţi în ţinuturi îndepărtate şi barbare.

O preferinţă marcată pentru legătura multor asemenea stranii personaje cu spaţiul septentrional, mai ales scitic (de unde şi ipoteza lui Meuli), pare să răspundă unei asimilări la nivelul imaginarului colectiv a experienţelor înaintării spre nord a expediţiilor coloniale, mai ales milesiene, din a doua jumătate a secolului al VII-lea şi din secolul următor – dar mă grăbesc să observ că, între raţionalismul dezvoltat în Ionia atît de primele curente filozofice, cît şi de Hecataios şi emulii săi, pe de o parte, şi miraculoasele isprăvi atribuite unui Aristeas sau Abaris, pe de altă parte, există, latent, o opoziţie ireductibilă care se va traduce, în ultimă instanţă, în respingerea categorică a doctrinei pitagoreice de către Heraclit. Acesta îl acuza pe Pitagora nu doar de o inutilă ***polumathie***, *cunoaştere prolixă şi zadarnică*, ci şi de ***kakotechnie***, aluzie, foarte probabil, la practici şi credinţe magice, poate identificate cu iniţierile orfice[2], oricum semnalînd componenta iraţională – în sensul pe care Dodds îl dă acestui concept – a predicaţiei şi acţiunilor atribuite filozofului din Samos.

Problema apariţiei şi răspîndirii ansamblului destul de difuz de reprezentări eshatologice reunite sub eticheta orfică, ***ta Orphika***, atribuite unui personaj cu totul legendar, ***Orpheus***, şi vehiculate de congregaţii anonime de ***Orpheotelestai***, iniţiaţii orfici, nu poate fi separată de originile doctrinelor pitagoreice, tocmai fiindcă ele au în comun preocuparea dominantă cu privire la moarte şi supravieţuire. Spre deosebire însă de aceste atribuiri difuze şi impersonale, Pitagora însuşi şi personajele care gravitează, mai mult sau mai

1. O sinteză a acestei direcţii de cercetare, cu bibliografie, se găseşte la Walter Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*; vezi şi Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, şi volumele lui Marcel Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles, 1962; *idem*, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daïmon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, şi *idem*, *Les Maîtres de Vérité en Grèce ancienne*, Paris, 1968 (trad. rom., *Stăpînitorii adevărului*, Bucureşti, 1994).
2. Heraklit. B 40 D-K = Pythagora A15, cu comentariul lui Walter Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 131-133.

puţin explicit, în jurul predicaţiei atribuite filozofului samian sînt precis individualizate, situate într-un timp determinat, călătorind nu numai în spaţii îndepărtate şi vagi, ci şi în cetăţi anume ale Greciei – Cizic, Proconnesos, Samos sau Crotona –, şi cu o biografie care, oricît de romanţată, se pretinde a fi concretă şi verificabilă.

Trăsătura cea mai izbitoare a acestor personaje este o capacitate supraomenească strict individuală de a comunica cu zeii, explicată în general printr-o relaţie personală privilegiată cu aceştia: ipostaze ale lui Apollon Hyperboreul, ca Abaris, Aristeas sau Pitagora însuşi, pretinzînd, ca Empedocles, că sînt zei întrupaţi, ei ilustrează o vocaţie înnăscută şi personalizată de a depăşi în mod individual limitele omeneşti ale timpului şi spaţiului. Migrînd, în generaţii succesive, ca Pitagora, sau trăind un timp neobişnuit, ca Aristeas, ajuns la Crotona după mai bine de 200 de ani de cînd se născuse la Proconnesos, ori profeţind, ca Epimenides, războaiele cu perşii cu zece ani înainte de izbucnirea lor – adică prin 500 –, după ce fusese înaintaşul sau măcar contemporanul lui Solon, ei ignoră limita temporală a vieţii obişnuite. Dar nici limitele în spaţiu nu le sînt obstacole: Abaris era creditat cu o posibilitate de deplasare miraculos de rapidă, datorită unei săgeţi de aur dobîndite de la Apollon, cu (sau pe) care putea zbura în jurul pămîntului după voie – şi în general darul ubicuităţii este sistematic atribuit acestor stranii personaje, ***theioi andres***, *bărbaţi divini*, pentru unii iniţiaţi, pentru alţii, vrăjitori, ***goeteis***, ***agurtai***.

Sursa acestor naraţiuni despre comportamente care contrazic flagrant definiţia greacă a condiţiei umane, dramatic percepută de o conştiinţă tot mai acută a efemerului şi limitelor sale imprescriptibile[1], exact în acelaşi moment în care aceste istorii despre puterile excepţionale ale unor străini veniţi de departe circulă cu mai mare intensitate, nu poate fi plasată într-o tradiţie unică, avîndu-şi originea în riturile şamanice practicate de neamurile scito-siberiene. Cercetările care au urmărit această direcţie pun în evidenţă ipotetice contacte şi cu lumea scitică, dar şi cu Persia, prin intermediul cărora poveşti despre magi, gimnosofişti sau alţi iluminaţi ai credinţelor proveniţi din Asia profundă au putut fi receptate, constituind un conglomerat de reprezentări care au alimentat imaginarul grec al secolului al VI-lea.

Nu se poate nega aspectul de şoc cultural reprezentat de intruziunea acestor motive în conştiinţa comună a elenităţii, care şi exprimă, prin motivul *Străinului venit de departe*, o primă reacţie faţă de neobişnuitul acestor reprezentări şi doctrine. Nu e mai puţin adevărat, totuşi, că tradiţia greacă putea oferi şi ea un suport pentru receptarea şi asimilarea acestor învăţături, care regăsesc ecouri în

1. Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951; *idem*, *Wege und Formen frühgriechiscen Denkens*, München, 1955.

legendele locale despre zei şi eroi, dar şi în străvechi tradiţii despre neamurile abstinente şi foarte drepte de la limita septentrională a oikumenei sau în reprezentările corelate ale hotarelor de nord ca lume de dincolo şi loc utopic al unei beatitudini perpetue.

Mai important încă, personajul iluminat care, în temeiul unei relaţii privilegiate cu lumea zeilor, le desluşeşte oamenilor tainele vieţii şi ale morţii se grefează pe tiparul hesiodic al „celui care ştie", ***theios aner***, *cel asemenea zeilor*, purtătorul unei exigenţe religioase de justiţie socială, ca şi pe tradiţiile înrudite despre *Cei şapte înţelepţi* sau despre contestatarul Esop[1], care se înscriu în contextul specific grec al crizei arhaismului tîrziu, ca soluţii politico-religioase alternative sau chiar contestatare, menite să aducă în cetate alcătuiri mai drepte şi credinţe mai pure. Într-un sens, figura semilegendară a lui Pitagora şi anexarea de către acesta, ca ucenici sau apropiaţi, a celor mai mulţi dintre magii septentrionali amintiţi de tradiţie exprimă integrarea deplină a acestor influxuri, la origine foarte îndepărtate de orizontul grec, în substanţa specific greacă a reflecţiei despre *polis* ca loc geometric şi formă ideală a pietăţii şi justiţiei.

Această istorie, în esenţa ei interesînd cu precădere evoluţia religiozităţii greceşti, interesează direct tradiţia greacă despre geţi, cel puţin sub două aspecte: cel al reprezentărilor utopice sau/şi eshatologice despre marginile septentrionale ale lumii şi cel al tradiţiei despre Zalmoxis. Sub cel dintîi aspect, e destul de evident faptul că predicaţia orfică, ce făgăduia iniţiaţilor nemurirea pornind de la o percepţie autonomă a sufletului captiv în învelişul lui material, asimila, dar şi potenţa reprezentările tradiţionale despre neamurile ascetice ale Septentrionului, *galactofagi* sau vegetarieni, ***abioi*** – adică, indistinct, lipsiţi de viaţă sau refuzînd să se hrănească cu fiinţe cîndva vii. S-a demonstrat convingător că această dietă prescrisă de orfici, ce impunea respectul pentru orice fiinţă vie, este, în esenţa ei, o contestare a sacrificiului cu vărsare de sînge, ritual constitutiv al religiei cetăţilor şi liant al solidarităţii în ***polis***; nu mai puţin adevărat este faptul că, pe această cale, reprezentările străvechi despre neamuri pastorale înzestrate de imaginarul grec cu o suprasarcină de dreptate, ***dikaiotatoi***, devin obiectul unei elaborări care le aduce în centrul dezbaterii despre ***polis***, ba chiar le valorizează într-o primă schiţă a figurii „bunului sălbatic", pe care antropologia secolelor următoare o va dezvolta cu insistenţă. Lumea de dincolo a Nordului devine, mai activ decît în veacurile precedente, o lume ascetică, ce refuză din convingere religioasă pînă şi carnea *legiuită* din sacrificii[2], obţinînd pe această cale ***eudaimonia*** – binecuvîntata beatitudine pe

1. Jedrkiewicz, *Sapere e paradosso nell'Antichità...*, *op. cit.*; *idem*, *Il convitato sullo sgabello. Plutarco, Esopo ed I Sette Savi*, Pisa – Roma, 1997.
2. [Kesarion] 2.10, *PG* 38, col. 985-986.

care revelaţiile orfice o făgăduiau celor iniţiaţi călăuzindu-i prin ţinuturile morţilor către o nouă viaţă[1].

Legătura dintre aceste predicaţii şi învăţăturile pitagoreice capătă înfăţişarea unei relaţii privilegiate dintre personajele scenariului pitagoreic şi zeul Apollon în ipostaza lui hyperboreeană: Pitagora însuşi se pretinde incarnare a zeului, fie ca Euphorbos[2], fie direct ca Apollon ***Huperboreus***. Faptul că majoritatea textelor care pun în evidenţă această temă provin de la Aristotel[3] – prin intermediul a patru surse parvenite pînă la noi: Apollonios în *Istoriile mirabile*, Diogenes Laertios în *Vieţile filozofilor*, Aelianus în *Variae* şi Iamblichos în *Viaţa lui Pitagora* – le garantează pertinenţa pentru perioada de început a tradiţiei despre Pitagora, care, numit *Apollon Hyperboreul* de către crotoniaţi[4], are o coapsă de aur[5], e salutat ca zeu de un fluviu care prinde glas[6], prezice viitorul fără greş[7], omoară un şarpe veninos muşcîndu-l[8] şi e înzestrat cu ubicuitate, precum şi cu capacitatea de a apărea şi dispărea fără urmă[9].

În preajma lui Pitagora sînt menţionate personaje de aceeaşi factură şi avînd relaţii la fel de privilegiate cu ţinuturile hyperboree şi cu zeul care le prezida.

---

1. Cu privire la conglomeratul de credinţe atribuite „orficilor", vezi Martin P. Nilsson, „Early Orphism and Kindred Religious Movements", *Harv. Th. R.* 28, 1935, pp. 181-230; Guthrie, *op. cit.*; Linforth, *The Arts of Orpheus*, *op. cit.*; Moulinier, *Orphée et l'orphisme...*, *op. cit.*; Burkert, *Greek Religion...*, *op. cit.*, pp. 276-304; Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 109-119; în legătură cu papirii orfici, recentul volum editat de André Laks şi Glenn W. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997, reia întreaga literatură anterioară a subiectului, dar vezi acum şi Richard Janko, „The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates, and the Authorship of the Derveni Papyrus", *ZPE* 118, 1997, pp. 61-94, şi *idem*, „The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?). A New Translation", *CPh* 96, 2001, pp. 1-32, care presupune că papirusul conţine o interpretare alegorică a poemelor orfice. – Ipotezele formulate de Alexander Fol, *Trakiiski orfizm*, Sofia, 1986, nu se înscriu în demersul pe care îl adoptă prezenta analiză.
2. Karl Kerenyi, *Pythagoras und Orpheus*[3], Zürich, 1950, pp. 19, comentînd *Il.* 16.849-850.
3. În tratatul pierdut *Despre doctrina lui Pitagora*; vezi Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 120-165.
4. Aelian. *VH* 2.26; DL 8.11; Iambl. *Vita Pyth.* 140.
5. Ap. *H.m.* 6; Aelian. *VH* 2.26, 4.17; DL 8.11; Iambl. *Vita Pyth.* 140; *cf.* Luk. *Alex.* 40, Alexandros din Abonoteichos, falsul profet, copiază această însuşire neobişnuită.
6. Aelian. *VH* 2.26; Ap. *H.m.* 6.
7. Ap. *H.m.* 6; Iambl. *Vita Pyth.* 142.
8. Ap. *H.m.* 6.
9. Aelian. *VH* 2.26 şi 4.17; Ap. *H.m.* 6.

Listele canonice ale acestor personaje diferă de la un autor la altul, dar, dintre primele menţiuni, trebuie să-l amintim pe Aristeas din Proconnesos, căruia i se atribuia un poem celebru, *Arimaspeia*, databil în prima jumătate a secolului al VI-lea[1]. Aristeas susţinea că, posedat de zeul Apollon, ar fi călătorit în zbor, însoţit de un corb, pînă în ţara Issedonilor, vecini cu Hyperboreii, Arimaspii şi Grifonii ; numele lui şi elemente ale descrierii ţinuturilor din Extremul Nord sînt cunoscute lui Hecataios[2], Pindar[3], Eschil[4] şi, evident, lui Herodot, care povesteşte şi anecdota despre moartea şi dispariţia lui Aristeas de la Cizic[5]. Pe la 470, un profet misterios, identificat ca acelaşi Aristeas, ar fi ajuns la Metapont, instituind acolo un cult al lui Apollon Hyperboreul, ceea ce, în ochii pitagoreicilor care mai trăiau încă în acest centru predilect, împreună cu Crotona, al conventiculelor fondate de Pitagora a fost imediat interpretat ca reafirmare a identităţii între Pitagora şi Apollon.

Abaris, în schimb, este el însuşi un Hyperboreu şi preot al lui Apollon septentrional, dar ajunge cu săgeata de aur a zeului şi la Atena, unde aduce ofrande la celebrările eleusine[6], apoi la Sparta şi Cnossos[7], în fine, la Metapont. Abaris călătoreşte „ca vîntul şi ca gîndul", fără măcar să bea şi să mănînce, şi e recunoscut pretutindeni ca trimis sau chiar întrupare a lui Apollon Hyperboreul. Din orizontul cretan, acestei serii septentrionale i se va alătura Epimenides (el însuşi posibilă ipostază a lui Minos sau a fratelui acestuia, Aiakos), aşa cum, originari chiar din Crotona, nu veniţi acolo pe urmele Samianului, Philon şi Leonymos – acesta din urmă călător la Insula lui Ahile, altă înfăţişare septentrională a ţinuturilor morţii[8] – se adaugă acestor ***theoi andres*** capabili de apariţii surprinzătoare şi de latenţe misterioase[9]. Echivalenţa dintre aceste călătorii

1. James D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962 ; E.D. Philips, „The Legend of Aristeas : Fact and Fancy in early Greek Notion of East Russia, Siberia and Inner Asia", *Artibus Asiae* 18, 1973, pp. 161-177 ; Hall, *Inventing the Barbarian...*, *op. cit.*, p. 50. – Pretinsa „Scrisoare a lui Aristeas" provine, cum s-a recunoscut de mult, din mediile iudaice elenizate ale Egiptului de la sfîrşitul epocii elenistice ; vezi Elie J. Bickerman, „Zur Datierung des Pseudo-Aristeas", *Zeitschrift Neutestament. Wiss.* 32, 1933, pp. 233-254.
2. Hekataios, *FgrHist* 1 F 193-194 cu nota.
3. Pi. *fr.* 271
4. Bolton, *Aristeas...*, *op. cit.*, pp. 45-64.
5. Hdt. 4.13-15.
6. Hippostrat. *FgrHist* 568 F 4 ; izvoarele referitoare la Abaris în D-K 59, *Pythagoristai* ; vezi Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, Paris, 1955, pp. 158-163 ; Bolton, *Aristeas...*, *op. cit.*, pp. 156-158.
7. Paus. 3.13.2 ; Iambl. *Vita Pyth.* 92.
8. Paus. 3.19.11-13.
9. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 141-143.

extraordinare şi coborîrea în lumea de dincolo, ***katabasis***, temă prezentă şi în varianta ironică, dar şi în versiunea solemnă a tradiţiilor despre Pitagora nu e contestată de exegeza modernă.

Adesea asociat acestei serii, Anacharsis Scitul, care va deveni în tradiţia ulterioară o paradigmă a înţelepciunii numai aparent barbară, de fapt primordială şi oferind modele lumii cetăţilor, apare la Herodot, cum am văzut, ca erou al unei aculturaţii ratate, dar Demetrios din Callatis îl credita deja cu o pietate ieşită din comun, scriind că s-a născut printre nomazii ***eusebeis*** care nu nedreptăţesc nici o creatură însufleţită[1].

Figura lui Anacharsis la Herodot provine, cum am sugerat, din folclorul „colonial" al ionienilor pontici, care relatau povestea lui Anacharsis, ca şi pe cea a lui Salmoxis, pornind de la prejudecata potrivit căreia ambele personaje barbare contrastau cu mediul lor de origine prin înţelepciune sau măcar prin iscusinţă datorită contactului prelungit cu lumea greacă. Însă în versiunea ce urcă pînă la eruditul Demetrios din Callatis, virtuţile lui Anacharsis se explică, dimpotrivă, tocmai prin originea şi credinţele neamului său ***eusebes***, remarcabil prin pietate şi abstinenţă.

Aceste variante contradictorii răspund dublei tradiţii despre Pitagora însuşi, disjunsă în două curente ireconciliabile. Primul este cel datorat adepţilor filozofului, care recuperează o bună parte a naraţiunilor anterioare despre ***theioi andres***, pe care îi grupează încă foarte de timpuriu în jurul lui Pitagora, conferindu-i acestuia un rol central în întreaga mişcare de idei ce formase de fapt patul germinativ al pitagoreismului. Aceşti autori – dintre care cei mai mulţi au ajuns să fie citiţi şi reinterpretaţi la Atena poate încă de către Socrate, oricum de către Platon pe de o parte şi de Aristotel pe de alta – relatează cu veneraţie despre înzestrările minunate ale acestor personaje în frunte cu Pitagora însuşi, creînd şi difuzînd legenda lui Pitagora. Alţii sînt încă de la început extrem de sceptici faţă de toate aceste poveşti, pe care încearcă să le explice raţional sau chiar să le ignore. Pitagora este *o figură care nu poate fi deslușită în lumina limpede a istoriei* – cum scrie Walter Burkert –, *ci în penumbra ceţoasă a intervalului dintre veneraţia religioasă şi lumina deformantă a polemicii ostile. Pitagora şi legenda lui Pitagora nu pot fi despărţite*[2].

La un moment dat, personajelor venite de departe pentru a gravita în jurul maestrului din Crotona li s-a adăugat un get, pe nume Salmoxis sau Zalmoxis. Data acestei anexări trebuie să fi precedat oricum data redactării *Istoriilor*, adică anii cca 450, fără a putea preciza un ***terminus post quem*** cu aceeaşi certitudine. Totuşi, din felul în care Herodot exultă ca prim descoperitor al poveştilor ioniene despre Salmoxis – sclav al lui Pitagora rezultă destul de clar că numele getului şi

1. [Skymn.] v. 853-860, citîndu-l pe Demetrios.
2. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 120.

episodul relaţiilor lui cu filozoful samian nu apăreau nici în relatarea lui Hecataios, nici în *Arimaspeia* cunoscută acestuia, ca de altfel şi lui Herodot. Pe de altă parte, trebuie să remarcăm că, spre deosebire de alte personaje din aceeaşi serie, care se nasc sau călătoresc în Nord, dar apar în preajma lui Pitagora doar în episoadele de maturitate de la Metapont şi Crotona, Salmoxis este, în varianta ionienilor, sclav şi ucenic al filozofului încă la Samos ; în ce măsură această „localizare" ar putea indica şi o dată mai timpurie la care numele şi ceva din acţiunea lui Salmoxis ar fi ajuns în relaţie cu pitagoreicii e greu de spus, cu atît mai mult cu cît, despre prezenţa şi faima lui Pitagora însuşi în cetatea sa de baştină, tradiţia cea mai timpurie se limitează la nume, patronimic şi autoexil.

Mircea Eliade, autor al monografiei clasice despre şamanism[1], argumentează cu insistenţă ideea că, aşa cum apare el la Herodot, ca şi în tradiţia posterioară, personajul Zalmoxis nu prezintă nici o trăsătură de tip şamanic : nu e înzestrat cu darul ubicuităţii, nu i se atribuie transe şamanice sau călătorii miraculoase şi iluminări revelatoare. Cu autoritatea celui care a deschis dezbaterea contemporană despre şamani şi şamanism, Eliade susţine că personajul Zalmoxis este lipsit de conotaţii „şamanistice", deşi povestea ironică a latenţei acestuia ar putea invoca, dimpreună cu calitatea de tămăduitor pe care textul lui Platon i-o pomeneşte, dacă nu elementele unui extaz şamanic, oricum o anume afinitate cu personajele precursoare ale legendei despre Pitagora. În contrast cu personajul Zalmoxis, Eliade citează cazul lui Cosingas din neamul siccaboilor, un grup tracic din preajma Chersonesului, preot al Herei şi rege, despre care Polyainos povesteşte că şi-ar fi ameninţat supuşii că, dacă nu-i dau ascultare, va urca cu o scară imensă la cer şi nu se va mai întoarce ; tracii, ***anoetoi kai alogoi***, *ignoranţi şi fără minte*, ca şi tracii lui Salmoxis din anecdota ionienilor, se sperie de această ameninţare, pe care Eliade o interpretează ca pe un ritual şamanic[2].

Nu cred însă că aceasta e adevărata problemă, cîtă vreme recitim altfel decît în termenii lui Meuli sau chiar ai lui Dodds toate poveştile despre înţelepţii barbari precursori/ucenici ai lui Pitagora. Aceste istorii romanţate reprezintă de fapt un grad secund de elaborare a temei înţelepţilor de la hotarele lumii, în care un fel de antologie de diferite trăsături singulare care pătrunseseră în imaginarul grecesc la date şi pe căi foarte diverse, ca practici extatice, rituale şi/sau magice, au fost deja parţial asimilate într-un portret-standard al „Străinului venit de la hotarele lumii" şi redistribuite apoi unuia sau mai multora dintre personajele acestor poveşti exotice şi romanţate – Abaris călător prin văzduh, Aristeas ubicuu,

1. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951 ; cu privire la stadiul problemei „şamanismelor" în antropologia contemporană, vezi Jane Monning Atkinson, „Shamanisms today", *Am. Rev. of Anthropology* 21, 1992, pp. 307-330.
2. Polyain. *Strat*. 7.22 ; *cf.* Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, *op. cit*.

Anacharsis înţelept, Salmoxis coborînd în lumea de dincolo –, pentru a fi absorbite în dublu sens de personajul filozofului Pitagora, creditat şi ca maestru al acestor purtători exotici de înţelepciune barbară, *Alien Wisdom*, cum inspirat o numea Momigliano[1], dar şi ca întruchipare superioară a puterilor supraomeneşti atribuite acestora. Drept care se spune că Pitagora, incarnare a lui Apollon Hyperboreul, ar reprezenta el singur o categorie aparte în relaţie cu divinul ; cum scrie un text celebru, *există zei, există oameni şi există Pitagora.*

Pe la jumătatea veacului al V-lea, Herodot ia cunoştinţă – cu destulă neîncredere – doar de varianta ironică şi de două ori depreciativă a acestei anexiuni, care făcea din getul Salmoxis un sclav oarecare al unui stăpîn *nu dintre cei mai obscuri în ce priveşte* ***sophia*** şi care, pe deasupra, trata exclusiv ca pe o şarlatanie pretenţiile de ***descensus ad inferos*** ale iluminatului get, probabil şi katabaza lui Pitagora. Pe de altă parte, insistenţa anecdotei ioniene asupra credulităţii cu care „tracii" acceptă copia servilă a iniţierilor pitagoreice este, cum propune şi Hartog, opusul complementar al poveştii despre înţeleptul Anacharsis Scitul, ucis din şovinism cultural de fratele său, regele scit refractar la influenţele greceşti. Salmoxis împarte cu Anacharsis condiţia întoarcerii Străinului în propria patrie, îmbogăţit cu învăţătura greacă, spre deosebire de Abaris, care vine din ţinuturi îndepărtate, dar rămîne printre greci, sau de Aristeas, care călătoreşte dintr-o cetate greacă la marginile lumii şi se întoarce de acolo, ca un nou Odiseu, într-o lume familiară, pe care încearcă zadarnic să o reformeze. Imaginarul grec al perioadei explozive de roire a ***apoikiilor*** pare să fi epuizat astfel figurile posibile de mediatori între ***polis*** şi popoarele de la hotarele oikumenei.

Întrebările pe care se cuvine să le punem, confruntaţi cu această variantă ironică, sînt destul de clare : 1° dacă avem dreptul să presupunem că aceasta a fost însoţită de o alta, favorabilă, şi în ce limite ; 2° dacă există, şi la ce nivel, o legătură între această versiune favorabilă şcolii pitagoreice şi informaţiile relatate de Herodot despre un cult getic închinat lui Salmoxis-zeu, avînd în centru sacrificiul războinic ; în fine, 3° care ar putea fi mediul de origine şi vectorii de difuzare a acestei tradiţii solemne despre Zalmoxis pitagoreul.

E destul de limpede că, în termenii dialogului *Charmides*, Platon nu cunoaşte (sau nu recunoaşte ca veridică) povestirea ironică a ionienilor din Pont şi nici relatarea lui Herodot despre sacrificiile solilor. În acest context, textul din *Charmides* atestă, în opinia mea, existenţa unei variante lipsite de ironie sau de intenţie polemică, în care vechea tradiţie despre practicile de nemurire ale geţilor, personificată acum de numele unui zeu în ipostază regală (sau invers, nu contează), este asociată altor personaje venind din aceeaşi direcţie, poate din aceeaşi

1. Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom*, Cambridge, 1976 (trad. fr. *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Paris, 1979).

stirpe cvasidivină tutelată de Apollon Hyperboreul – Abaris în primul rînd[1]. Deşi textul nu se referă explicit la o relaţie dintre aceste personaje de la hotarul oikumenei şi Pitagora, calificarea lui Abaris drept Hyperboreu trimite la o tradiţie pitagoreică, deja cristalizată cel mai tîrziu în generaţia care îl precedă pe Aristotel şi care revendica pentru maestrul din Samos o relaţie privilegiată cu Apollon Septentrional şi cu cîteva personaje-cheie ale tradiţiilor „şamanice" pe care legenda lui Pitagora le anexează. Între aceste personaje îl regăsim pe tracul Zalmoxis, personaj divin şi regal deopotrivă, dispensator al unor descîntece care vindecă sufletul şi fără de care nici un leac nu poate tămădui trupul.

Ce va fi aflat Platon despre acest Zalmoxis şi ce a adăugat el, cu gîndul la conglomeratul de tradiţii atribuite indistinct orficilor şi învăţăturilor lui Pitagora, e aproape imposibil de desluşit. Platon este un autor inegalabil de mituri, pe care le clădeşte pentru nevoile propriei demonstraţii, pornind – uneori, nu însă întotdeauna – de la o sugestie fugară în tradiţia anterioară, ca un grăunte de nisip în jurul căruia se strîng straturi succesive ale propriei meditaţii[2]. Sau, cum scrie, radical, Pierre Vidal-Naquet, Platon este inventatorul romanului istoric, adică al ficţiunii romaneşti situate în timpul şi în spaţiul istoriei[3].

Personajul Zalmoxis este o figură de stil a dialogului *Charmides*, aşa că funcţia lui în text nu e aceea de a dovedi cîte lucruri noi a aflat autorul, ca la Herodot, ci, dimpotrivă, aceea de a sugera o dimensiune tainică a pedagogiei, care deschide calea revelaţiei metafizice. El o face printr-o poveste care să poată fi recunoscută de cititor şi în exotismul ei, dar şi în determinarea ei esenţială, lăsînd totuşi loc unei lecturi platonice cu totul originale a sensului filozofic ascuns al acestei tradiţii. Ce nu i se poate nega pasajului referitor la Zalmoxis este presupoziţia unei relative familiarităţi a publicului atenian căruia Platon i se adresează cu practicile de nemurire ale neamurilor tracice şi cu numele iniţiaţilor Zalmoxis şi Abaris, personificări ale unor doctrine arhaice despre suflet ca entitate distinctă şi dominantă a fiinţelor omeneşti.

Din această perspectivă, cred că putem afirma fără a greşi că referirea din *Charmides* la Zalmoxis-rege-şi-zeu se bazează pe cunoaşterea de către Platon a unei tradiţii „pozitive" despre personajul trac şi pe convingerea autorului că această tradiţie nu era cu totul necunoscută publicului atenian căruia i se adresa dialogul. Personajul evocat de Platon în *Charmides* e plasat nu într-un timp şi un

1. Pl. *Charm*. 158 b.
2. Vezi Jerôme Bidez şi Henri Grégoire, *Les Mages Hellénisés* I, Paris, 1938, pp. 38-42; Momigliano, *Sagesses barbares...*, *op. cit.*, pp. 147-152; Vidal-Naquet, „Atena şi Atlantida. Structura şi semnificaţia unui mit platonic", în *Vînătorul Negru...*, *op. cit.*, pp. 394-406; Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982; Vidal-Naquet, „La société platonicienne des *Dialogues*", în *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, *op. cit.*, pp. 95-120; *idem*, „L' Atlantide et les nations", în *ibidem*, pp. 139-159.
3. Vidal-Naquet, „L'Atlantide et les nations", cit., p. 140.

spaţiu anume, cel al lui Pitagora, ci într-un orizont atemporal al mitului, ca rege şi zeu, iar Abaris Hyperboreul, amintit în treacăt împreună cu Zalmoxis, nu este nici el supus vreunei determinări concrete. Ambele personaje incarnează o cunoaştere tainică, revelată şi iniţiatică, Zalmoxis fiind asociat vechilor tradiţii care aminteau practicile de nemurire ale neamului său. Atît Zalmoxis, cît şi Abaris sînt importanţi în economia dialogului tocmai fiindcă personifică o învăţătură primordială venită dintr-un orizont pe cît de străin, pe atît de exotic, şi relaţia lor cu Pitagora e doar subliminal sugerată, mai ales prin asocierea celor două personaje. Din punctul de vedere instituit de relatarea lui Socrate, noutatea nu constă în referinţa la practicile de nemurire şi nici la personajul purtător al acestor practici, Zalmoxis. Ce consideră Socrate ca o noutate deprinsă din învăţătura Străinului trac este acţiunea vindecătoare a *descîntecului* adresat sufletului, dar asociat neapărat cu leacul pentru trup.

Cît despre a doua problemă pe care am semnalat-o – posibila relaţie dintre un Zalmoxis precursor al pitagoreicilor şi zeul căruia geţii îi trimit soli –, e limpede, la lectura capitolului 94 al *Istoriilor*, că informaţiile de care dispunea Herodot, după care Salmoxis ar fi fost din vremuri de demult o divinitate a geţilor, în legătură cu practicile de nemurire ale acestora, sînt relatate de istoricul din Halicarnas nu numai fără vreo trimitere la predicaţia pitagoreică, ci chiar în opoziţie cu aceasta. El juxtapune aceste tradiţii despre zeul getic anecdotei ioniene despre Salmoxis – fiinţă umană fără însuşiri aparte, ba chiar de condiţie servilă – doar pentru a conchide că se exclud reciproc. Pe de altă parte, textul din *Charmides* ignoră – deliberat sau nu, n-avem cum să ştim – caracterul anume pe care Herodot îl atribuia acestui zeu singular al geţilor : nici o inflexiune a textului lui Platon nu poate fi pusă în relaţie cu sacrificiile războinice de nemurire.

Cît priveşte relaţia în timp a celor două variante, versiunea solemnă despre Zalmoxis-rege-şi-zeu – rezultată din scrutarea mai atentă a tradiţiilor despre neamurile barbare din Nord, mai ales din familiaritatea cu epitetul formular ***athanatizontes*** şi, eventual, cu istoriile despre jalea la naştere şi bucuria la moarte, care ajung să fie asemănate şi asociate învăţăturilor lui Pitagora despre suflet şi nemurirea acestuia – are cu certitudine un ***terminus ante quem*** în data redactării de către Platon a dialogului *Charmides*. Am putea considera ca termen chiar şi data literară atribuită acestuia, cîndva la începutul războiului peloponesiac, de vreme ce Socrate (personaj al dialogului *Charmides*) se referă la aceste tradiţii ca la ceva cunoscut de interlocutori. Numai că, avînd în vedere statutul cu totul privilegiat al anacronismelor deliberate din *Dialoguri*, ultimul sfert al veacului al V-lea rămîne doar ipotetic termenul înainte de care se va fi cristalizat această tradiţie comună privitoare la legătura lui Zalmoxis cu practicile de nemurire şi cu doctrina pitagoreică despre suflet. Ar fi logic, pe de altă parte, să presupunem că varianta ironică urmează şi contrazice polemic o primă versiune favorabilă şi personajului get, şi filozofului grec, numai că ipoteza anteriorităţii

versiunii solemne faţă de cea ironică nu se bazează pe nici o altă probă în afara acestei logici, care ar putea fi oricînd inversată.

Din faptul că Platon îl numeşte pe Zalmoxis mereu trac, niciodată get, am putea infera că înscrierea poveştilor despre Zalmoxis în orizontul cvasilegendar şi destul de vag determinat al Nordului într-un sens generic este independentă de efortul important al lui Herodot de a deosebi fiecare neam după propriile sale obiceiuri. Nu m-aş grăbi însă să consider această independenţă o dovadă de anterioritate. Indiferentă la eforturile etnografice ale primilor istorici, percepţia comună şi difuză a acestui spaţiu continuă să predomine pînă în epoca bizantină.

Această percepţie nivelatoare a fost accentuată de anexarea de către tradiţia pitagoreică a tuturor acestor iluminaţi ai hotarelor oikumenei – Zalmoxis, Anacharsis sau Abaris –, cărora tradiţia le distribuie oarecum aleatoriu şi originea, cînd tracă sau getică, cînd scitică, cum le redistribuie după voie şi predicaţia. Platon, care a aflat despre regele-zeu trac Zalmoxis din surse precumpănitor pitagoreice, nu insistă asupra eventualelor distincţii, care oricum nu aveau de ce să-l intereseze, ci îşi găseşte inspiraţia în ansamblul istoriilor romaneşti ce evocau misterioasele ţinuturi de la nord de Dunăre şi de Pont. Asocierea dintre Zalmoxis şi Abaris, purtînd epitetul ***Huperboreus***, capitală în opinia mea pentru interpretarea sensului textului din *Charmides*, pune în legătură, ca pe un lucru bine ştiut, această învăţătură tainică a Septentrionului tracic cu vechile tradiţii despre ţinutul de dincolo de gheaţă şi zăpezi unde şi-ar fi petrecut Apollon iernile şi unde ar fi răsunat minunatul cînt al lebedei închinate zeului Apollon pe care o evocă Socrate în *Phaidon*.

Aceluiaşi mediu marcat de legendele despre Pitagora trebuie să-i atribuim şi interpretarea practicilor getice de nemurire în sensul unei doctrine a separării sufletului de trup şi a nemuririi sufletului, în contrast cu pieirea învelişului său caduc şi impur. Originea „orfică" – adică, în esenţa ei, greacă – a acestor speculaţii mistico-filozofice e evidentă din faptul că textul lui Herodot, cel mai aproape de o informaţie coerentă despre geţii ***athanatizontes***, nu relatează nimic despre o asemenea distincţie sau despre o nemurire universală a sufletelor. Tonul din *Charmides* sugerează că şi această distincţie orfico-pitagoreică dintre suflet şi trup devenise, cel puţin în cercurile interesate de o eshatologie protofilozofică de la Atena, un loc relativ comun al tradiţiei greceşti despre geţii ***athanatizontes*** închinători ai lui Zalmoxis.

Oricum ar sta lucrurile, cele două variante, cea ironică şi cea solemnă, circulă înainte şi după data redactării *Dialogurilor* lui Platon în paralel, după acelaşi model ca tradiţiile divergente despre Pitagora. În opinia mea, atît textul din *Charmides*, cît şi includerea ulterioară a lui Zalmoxis în listele de legislatori de inspiraţie pitagoreică, despre care voi vorbi imediat mai pe larg, atestă faptul că, iniţial, doar varianta ironică îi atribuia lui Zalmoxis condiţia de sclav, inserîndu-se astfel nu numai în tradiţia ostilă lui Pitagora, ci şi în complexul de reprezentări pe

care le-am numit „coloniale", care exacerbează tema superiorităţii greceşti asupra neamurilor barbare cu care grecii au ajuns în contact. Este interesant de observat, fie şi în treacăt, că aceste teme par a-şi avea epicentrul în apoikiile pontice, adică exact acolo unde avem cele mai multe ştiri despre dependenţa cetăţilor greceşti de tutela exercitată de basileii barbari, ceea ce conferă acestei „ideologii coloniale" o interesantă funcţie compensatorie.

Întorcîndu-ne la tradiţia pitagoreică despre Zalmoxis, trebuie să observăm că, într-un moment greu de precizat, cele două variante par să se fi contaminat reciproc: găsim adesea, în texte care îl iau în serios pe Pitagora şi chiar înzestrările lui de excepţie, menţiunea că Zalmoxis ar fi fost sclav al Samianului. Porphyrios, de exemplu, excerptează, ca şi Iamblichos, chiar dacă cu mai puţin discernămînt decît acesta din urmă, aceleaşi izvoare relativ timpurii despre Pitagora; pentru Iamblichos, Zalmoxis este unul dintre ucenicii filozofului la Crotona, cu nimic deosebit de ceilalţi învăţăcei greci sau barbari, în vreme ce Porphyrios contopeşte ambele variante, vorbind de Zalmoxis ca de un băieţandru, ***meirakion***, pe care Pitagora *îl dobîndise pe bani*, ***ektesato***, *în Tracia*, adică un sclav, desemnat cu un apelativ destul de uzual pentru sclavi şi mai ales dobîndit, adică cumpărat, într-un loc tradiţional de obîrşie a sclavilor, Tracia. Este însă un sclav pe care filozoful, iubindu-l, ***agapôn***, îl formează şi îl educă, desluşindu-i în aşa măsură tainele aştrilor, ale sacrificiilor şi celebrărilor, încît acestuia *unii (greci) îi spun Thales, în vreme ce barbarii i se prosternează ca unui Heracles*[1].

Pe ce cale va fi ajuns varianta favorabilă lui Zalmoxis să fie cunoscută lui Platon, poate şi lui Socrate şi contemporanilor lui atenieni? Parcursul versiunii ironice este cît se poate de clar – o naraţiune orală care a avut şansa de a fi înregistrată în scris de unul dintre cei mai populari autori ai lumii antice, Herodot. Originea variantei pe care am numit-o solemnă este de căutat în cercul apropiaţilor lui Pitagora. La limita, foarte greu de desluşit de altfel, între epica în versuri, descrierea istorică şi antropologică de tradiţie milesiană şi utopia eshatologică, se dezvoltase încă din secolul al VI-lea o literatură romanescă pe care cercul lui Pitagora o cunoaşte şi o anexează: din această categorie, am evocat *Arimaspeia*, revendicată, probabil pe bună dreptate, de Aristeas, sau poemele lui Pherecydes din Syros, dar e de presupus că, alături de acestea, vor fi existat şi alte ***Ges periodoi*** fabuloase, avînd legătură cu spiritul neliniştit al veacului şi cu căutările pe care şi le asumă, în ultimă instanţă, pitagoreicii[2]. Pe de altă parte, literatura de inspiraţie orfică era şi ea susceptibilă de a pune în circulaţie temele unei revelaţii din ţinuturile Septentrionului, cunoscute pentru pietatea lor ascetică. Undeva pe

1. Porph. *VP* 14.
2. M. Hadas, „Utopian sources in Herodotus", *ClPh.* 30, 1935, pp. 115-125; Bolton, *Aristeas...*, *op. cit.*, pp. 156-158; Kurt von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung* II, *op. cit.*, pp. 17-18.

acest parcurs destul de complicat şi oricum ipotetic se va fi petrecut şi anexarea getului Zalmoxis, ca şi cea a Hyperboreului Abaris, de către fidelii înţeleptului din Crotona.

S-ar putea ca textul lui Hellanicos din *Barbarika nomima* să reprezinte un ***terminus ante quem*** al elaborării variantei solemne despre Zalmoxis pitagoreul, cîtă vreme istoricul din Lesbos se referă la învăţătura lui Zalmoxis folosind termenul de ***teletai***, *rituri de iniţiere*, care ajunge să fie destul de specializat în literatura cu caracter filozofico-religios pentru a desemna conglomeratul orfico--pitagoreic. Hellanicos e citat explicit de lexicoanele *Suda* şi al lui Photios pentru expresia ***Zalmoxis... teletas katedeixe Getais***, *le-a desluşit geţilor iniţierile*. Utilizarea de către Hellanicos a termenului ***teletai*** într-o succintă evocare – care nu face nici o referire explicită la condiţia servilă a ucenicului lui Pitagora – poate fi ecoul unei viziuni diferite de versiunea ironică a ionienilor şi trimite la o posibilă menţiune literară anterioară lui Hellanicos, poate chiar lui Herodot, despre o variantă getică a credinţelor şi practicilor orfico-pitagoreice.

În ciuda faptului că data precisă a redactării monografiei despre *Obiceiurile barbare* nu ne este cunoscută, fragmentul referitor la Zalmoxis confirmă opinia după care textul e posterior *Istoriilor* lui Herodot şi, aşa cum am argumentat în capitolul anterior, reprezintă o lectură critică a acestuia, vehiculînd informaţii provenite şi din alte surse[1]. Nu ar fi deci de neglijat posibilitatea ca una dintre aceste surse, rezumată în opera istoricului din Lesbos, să fi răspîndit la Atena şi varianta solemnă a poveştii despre Zalmoxis, care să fi circulat în paralel cu anecdota depreciativă reprodusă de Herodot.

Oricare vor fi fost însă căile pe care a ajuns la Atena povestea regelui-zeu Zalmoxis, putem afirma că elaborarea platonică din *Charmides* este independentă de textul *Istoriilor* lui Herodot şi implică o altă tradiţie, de inspiraţie pitagoreică, despre o versiune getică a învăţăturii lui Pitagora cu privire la nemurirea sufletului.

5. Metafora Străinului

Totuşi, de ce Zalmoxis? Problema pe care o ridică raportarea lui Platon la tradiţia pitagoreică, şi în special caracterul încifrat al acestei raportări, depăşeşte cu mult limitele prezentei analize[2]. Este, oricum, o concluzie general acceptată aceea că influenţa doctrinelor pitagoreice asupra reflecţiei filozofice atribuite de Platon lui Socrate e foarte importantă şi, în acelaşi timp, sistematic aluzivă şi

1. Vezi *supra*, pp. 51-55.
2. Paul Kucharski, „Aux frontières du Platonisme et du Pythagorisme", *Arch. de Philos.* 19, 1955-1956, pp. 7-43.

implicită în textul *Dialogurilor*. În opinia mea – pe care n-aş putea-o demonstra decît scriind o altă carte –, acest caracter deliberat aluziv semnifică înainte de toate faptul că, recunoscînd predicaţia pitagoreică drept unul dintre punctele de pornire ale filozofării socratice, Platon insistă asupra caracterului original al acestei filozofări, pentru care revendică un alt rang de abstractizare şi de elaborare conceptuală decît cel al tradiţiilor despre Pitagora, care ar aparţine mai degrabă orizontului protofilozofic al „vechilor învăţături" iniţiatice decît unor adevăraţi precursori. Caracterul primordial, cvasimitic, al revelaţiei pitagoreice este cu atît mai circumscris preistoriei conceptului cu cît este atribuit nu direct maestrului din Crotona, ci unei ipostaze arhaice şi barbare a acestuia, care reface, în fond, în sens invers, demersul prin care aceşti iluminaţi ai Septentrionului fuseseră anexaţi şcolii pitagoreice.

Se cuvine însă să remarcăm aici altceva: anume faptul că partea de insolit, revelaţia pe care o presupune cunoaşterea socratică, este deseori accentuată stilistic printr-un procedeu pe care şi alte dialoguri îl vor folosi din plin. Platon nu-i atribuie direct lui Socrate nici mitul esenţial din *Republica*, nici mitul Atlantidei din *Timaios*, nici viziunea despre Eros din *Banchetul* şi cu atît mai puţin elogiul cetăţii din *Menexenos*[1]. Mitul din *Republica* aparţine unui misterios Er din Pamphylia, mitul Atlantidei din *Timaios* ar fi fost aflat de către Solon de la preoţii zeiţei Neith din Sais şi povestit lui Critias cel Bătrîn, de la care, prin tradiţie orală de familie, ar fi ajuns la acelaşi Critias, viitorul tiran, care apare şi în *Charmides*, iar revelaţia centrală din *Banchetul* aparţine preotesei inspirate Diotima[2].

În toate aceste pasaje cruciale ale *Dialogurilor*, unde concepţia lui Socrate/Platon se anunţă ca surprinzătoare, originală şi greu de acceptat într-o primă abordare, Platon foloseşte scenariul care va deveni, în construcţia romanescă ulterioară, scenariul „manuscrisului găsit", doar că el îl elaborează în termeni orali, ca revelaţie cu o vechime venerabilă, pe care Socrate o datorează unei surse exterioare, atemporale şi insolite faţă de lumea ateniană, chiar greacă, a interlocutorilor obişnuiţi ai *Dialogurilor*.

Ca şi în cazul celorlalte „mituri" venite din orizonturi distante în spaţiu sau timp şi în ciuda originii sale „tracice", învăţătura revelată de Străinul din *Charmides* se adresează înainte de toate cetăţii Atena, suferindă, ca şi Charmides, de „dureri de cap" ce nu pot fi vindecate fără a vindeca însuşi sufletul cetăţii. Faptul că tema descîntecului e legată de un Zalmoxis tămăduitor semnifică pe de o parte caracterul misterios, adică revelat, al filozofării, insolitul metodei socratice

1. Încă Hermeias din Alexandria observa această particularitate: *Schol. Plat. Phaidr.*, p. 253, ed. Couvreur. – Despre Platon ca „inventator" al mitologiei, vezi Detienne, *L'Invention de la mythologie*, *op. cit.*, pp. 155-189.
2. Plat. *Resp.* 614 b – 618 b; *Tim.* 21 e – 25 d; *Crit.* 108 e – 121 c; *Smp.* 201 d – 212 a.

şi dimensiunea ei universală, iar pe de altă parte, importanţa vitală a discursului, indispensabil pentru sănătatea cetăţii. Dar un dialog care pune în scenă, alături de Socrate, doi oameni politici celebri, descendenţi ai unor ilustre familii şi personaje centrale în circumstanţele deosebit de dramatice ale Atenei ultimilor ani ai secolului al V-lea, vorbeşte fără doar şi poate despre cetatea ateniană, nu despre tămăduitorii traci. Aceasta înseamnă, cel puţin în opinia mea, că personajul medicului trac este strict imaginar, construit pentru scopurile dialogului, şi nu pornind de la o informaţie concretă despre o extraordinară medicină psihosomatică ce ar fi fost efectiv practicată de geţi în vremea lui Platon. Desigur, rămîne important pentru tema noastră să înţelegem de ce anume un închinător al lui Zalmoxis este investit cu această capacitate şi pornind de la ce fel de informaţie, dar, pentru economia de idei a dialogului, caracterul fictiv şi metaforic al Străinului trac nu poate fi pus la îndoială.

De altfel, trebuie să remarcăm că tradiţia filozofică ulterioară dezvoltă tema iniţierilor lui Zalmoxis, dar nu pare să acorde nici o atenţie temei platonice a medicinei psihosomatice profesate de un zeu trac şi de învăţăceii traci ai acestui personaj emblematic. Ceea ce poate părea un paradox se explică de fapt foarte simplu prin aceea că exegeţii antici, spre deosebire de cei moderni, ştiau prea bine că *descîntecele* tracice aducătoare de ***sophrosune*** din *Charmides* erau o metaforă – elaborată, intricată chiar, dar o metaforă – pentru ***logos***-ul socratic.

Platon decantează în propriile concepte elemente ale tradiţiei anterioare, cu precădere de sorginte pitagoreică, despre regele-zeu Zalmoxis şi practicile de nemurire ale neamului său, despre ţinutul magic al lui Apollon Hyperboreul, despre iluminaţii veniţi din stepele Septentrionului şi care purtau cu ei o străveche şi tainică înţelepciune. Textul *Dialogurilor* topeşte aceste tradiţii, laolaltă cu alte poveşti despre alte neamuri sau despre trecutul Greciei, într-o viziune proprie, transmutînd toate aceste învăţături arhaice în concepte şi în ***logos***. Departe de a fi ispitit, ca Herodot, de relatarea ciudăţeniilor de la hotarele oikumenei sau preocupat, ca Dikaiarchos sau Teopomp în generaţia următoare, de antropologie şi de antichităţi barbare interesante pentru a reconstitui istoria timpurilor premergătoare cetăţii, Platon nu caută, în această cunoaştere comună şi tradiţională, decît piesele constitutive ale propriei construcţii metafizice.

Finalul dialogului dovedeşte de altfel ceea ce începutul său sugera, şi anume că *descîntecele lui Zalmoxis* sînt o metaforă pentru discursul filozofic al lui Socrate. Acesta îşi apropriază descîntecul, urmat şi de Charmides, care spune că se va supune *incantaţiilor lui Socrate* şi nu se va mai depărta de el, ca un ecou al pasajului din *Phaidon* în care Cebes şi Socrate vorbesc despre descîntecele care vindecă teama de moarte. Descîntecele lui Zalmoxis devin, la Atena, ***logos*** socratic – revelaţie a filozofiei ca practică insolită, dar benefică, întru nemurire.

Cu dialogul *Charmides*, sîntem în pragul parcursului ce urmează să-l iniţieze pe graţiosul efeb în tainele acestui ***logos*** al lui Socrate şi să-l modeleze, de bună

seamă, ca pe un exemplu de ***sophrosune***. Ironia tragică a scenariului constă în ceea ce acesta nu spune : textul se fereşte să facă şi cea mai mică aluzie la faptul că, adult, Charmides va deveni – cel puţin în ochii atenienilor – un tiran, asemenea tutorelui său Critias, ceea ce înseamnă că, *stăpînit de **hubris**, va ucide şi ultima fărîmă de **sophrosune** din cugetul său*[1], cum nu ne lasă nici să ghicim că Socrate va fi condamnat la moarte tocmai pentru prietenia sa cu cei doi[2]. Ne putem întreba dacă nu cumva imposibila definiţie a stăpînirii de sine din *Charmides* nu răspunde subiacent destinului tiranic, contrar oricărei ***sophrosune***, al interlocutorilor lui Socrate, sugerînd un eşec dureros al iniţierii filozofice, care rămîne incomunicabilă. În ultimă instanţă, polisemia pe care o aduce cu sine tema descîntecului lui Zalmoxis, oscilînd între multiplele sensuri posibile, de la vrajă de leac la metaforă, de la impostură la maleficiu, de la revelaţie la alegorie, răspunde ambiguităţii esenţiale pe care o instituie alegerea ca protagonişti ai unei scene pline de bucurie şi de har a celor două personaje, Critias şi Charmides, susceptibile prin excelenţă să trezească amintirea celui mai sinistru episod al veacului, oroarea războiului fratricid şi tragedia personală a lui Socrate şi a ucenicilor săi. Lumina aurie a unei înserări neştiutoare de experienţele cumplite cu care istoria Atenei îi va confrunta pe cei trei interlocutori ascunde o interogaţie tragică şi un final însîngerat, pe care, aşa cum se cuvine într-o tragedie, doar autorul şi cititorii săi îl cunosc. Personajele dialogului par să evolueze, graţios şi inocent, pe marginea unei inevitabile prăpăstii. Discuţia menită să desluşească înţelesurile multiple ale stăpînirii de sine se deschide astfel către exces, către ***hubris*** şi către moarte. Dialogul poate fi citit ca radiografia unui eşec, dar, dacă nu ştim al cui eşec anume – al celor doi nobili atenieni care nu au înţeles sensul adînc al cumpătării socratice, al lui Socrate însuşi ca maestru de ***sophrosune*** civică, al cetăţii care, ignorînd propria imperfecţiune, n-a ştiut să evite sfîşierile unui război civil –, este pentru că Platon a ales deliberat, ca de multe alte ori, incertitudinea, ambiguitatea şi inefabilul.

În *Phaidon* aflăm cum Socrate a înfruntat şi a depăşit tragedia propriei sale morţi, parte din tragediile veacului şi simbol al acestora, prin doctrina filozofică a nemuririi sufletului, care pornea de la experienţele extatice evocate de vechile mituri despre Septentrionul apollinic şi de la iniţierile misterioase din predicaţia pitagoreicilor pentru a dobîndi, în planul superior al cunoaşterii filozofice, strania jubilaţie în faţa morţii despre care vorbea şi tradiţia practicilor getice de nemurire. Aşa cum, în pragul supremei iniţieri în tainele nemuririi din *Phaidon*, Socrate evoca amintirea *vechilor învăţături* şi ecoul cîntului cu care lebăda lui Apollon salută moartea ca pe o eliberare, în pragul iniţierii frumosului adolescent Charmides

1. Pl. *Resp.* 573 a, *cf.* 562 a – 576 c.
2. Zoe Petre, „Strategii de ieşire din *stasis*" (1995), în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp. 341-371 ; Andrew D. Barker, „Problems in the Charmides", *Prudentia* 27 (2), 1995, pp. 18-33.

în tainele *descîntecului lui Socrate* apare pentru o clipă umbra misterios tutelară a zeului-rege get şi a incantaţiilor sale, prefigurînd, în planul arhaic al mitului, seducţia stranie a ***logos***-ului socratic care modelează şi îndrumă sufletul adolescent – atît cît e omeneşte posibil şi expunîndu-se riscului suprem al eşecului – către tărîmul contemplării esenţelor nemuritoare. Incantaţia lui Zalmoxis din preambulul dialogului *Charmides* devine, în final, *descîntecul lui Socrate*, iar despre această apropriere şi sublimare a tradiţiilor mistico-filozofice de la care se revendică Platon ne vorbeşte metafora getică din *Charmides*.

6. De la Philolaos la Diodor: avataruri ale lui Zalmoxis[1]

În *Viaţa pitagoreică*, redactată de Iamblichos în secolul al III-lea d.Hr. pornind de la surse numeroase şi în parte măcar datînd din secolele V-IV î.Hr., regăsim ca pe una dintre temele pitagoreice metafora – sugerată în dialogul *Charmides* şi reluată explicit în *Politicul* – a acţiunii normative în ***polis*** ca medicină: (legislaţia punitivă) *se aseamănă cu medicina care îi vindecă pe bolnavi, în vreme ce* (legislaţia normativă) *nu îngăduie dintru bun început îmbolnăvirea, ci are grijă din vreme de sănătatea sufletească. Aşa stînd lucrurile, cei mai buni legislatori au devenit discipolii lui Pitagora*. Urmează apoi o listă de legislatori greci, începînd, canonic, cu Charondas şi Zaleucos, şi, după o săgeată contra lui Heraclit, textul continuă cu o relatare mai amănunţită decît celelalte despre Zalmoxis, *un trac care a fost sclavul lui Pitagora şi a ascultat învăţăturile acestuia şi care, cînd a fost eliberat şi s-a întors la geţi, le-a dat acestora legi, aşa cum am arătat la început*[2] (sublinierea îmi aparţine). Or, Iamblichos nu l-a mai menţionat pe Zalmoxis înainte de acest pasaj despre legislatori, ceea ce înseamnă că a copiat destul de mecanic un text care se referea cel puţin de două ori la Zalmoxis: o dată povestind cum, din sclav al lui Pitagora, acesta a devenit legislator, şi a doua oară – în pasajul efectiv copiat – relatînd mai pe larg despre legile prin care Zalmoxis *i-a îndemnat pe concetăţeni să fie viteji, convingîndu-i că sufletul este nemuritor. Chiar şi acum, toţi galaţii, tralii şi mulţi dintre barbari îi conving pe fiii lor că sufletul celor morţi nu poate să piară, ci supravieţuieşte, şi deci nu trebuie să se teamă de moarte, ci să fie curajoşi în faţa primejdiilor. Fiindcă i-a educat în acest fel pe geţi şi le-a dat legi scrise, Zalmoxis este socotit de către ei cel mai mare zeu*. Urmează apoi un lung pasaj de factură clar euhemeristă, în care i se atribuie lui Pitagora doctrina după care e preferabil ca

1. Am publicat o schiţă a textului care urmează sub titlul „Avatars de Zalmoxis", *Buletin CICSA* 3, 2001, pp. 43-47.
2. Iambl. *Vita Pyth.* 172-173.

oamenii de rînd să fie făcuţi să creadă că legile vin de la zei, chiar dacă acest lucru nu e adevărat, pentru a aşeza legislaţia *sub o autoritate de necontestat.*

Sursa acestui pasaj nu este uşor de identificat. Tonul radical euhemerist indică mai degrabă o scriere timpurie, servind acestei doctrine într-un moment în care euhemerismul nu era încă o viziune larg răspîndită şi avea nevoie de exemple convingătoare. În ipoteza în care pasajul copiat de Iamblichos reprezintă un singur citat continuu, menţiunea despre galaţi ar indica drept ***terminus post quem*** data pătrunderii acestui neam în conştiinţa comună a grecilor – o dată cu invazia celţilor la Delfi şi în Asia Mică –, numai că poate foarte bine să fie un argument intercalat ulterior, căci în textul de bază e vorba de geţi, nu de celţi[1]. Aşa cum fraza despre curajul geţilor vădeşte o anume familiaritate cu textul lui Herodot din cartea a 4-a a *Istoriilor*, fraza despre galaţi ar putea trimite la Poseidonios, care se interesase de credinţele geţilor, dar consacrase şi o celebră monografie neamurilor celtice, care poate fi sursa pornind de la care mai mulţi autori vor pune pe seama iniţierilor lui Zalmoxis şi învăţăturile misterioase ale druizilor.

Deocamdată reţinem constatarea că Zalmoxis pitagoreul devine un personaj în dezbaterea suscitată de Euhemeros[2] ca o posibilă paradigmă a reformatorului divinizat[3] şi, deci, ca probă incontestabilă a universalităţii fenomenului observat de Euhemeros, oricum însă ca personaj uman, autor de legi inspirate de învăţătura pitagoreică şi pretinzînd că aceste legi i-au fost transmise pe o cale revelată.

Zalmoxis reapare în textul lui Iamblichos şi într-o altă listă, cea a discipolilor lui Pitagora. Aceasta are particularitatea de a începe cu doi pitagoreici celebri din a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr. şi de la începutul veacului următor, Philolaos şi Eurytos, pentru ca apoi, întorcîndu-se în timp cu mult înainte de Philolaos, să enumere personaje ale epocii arhaice – Charondas, Zaleucos –, continuînd într-o ordine mai degrabă laxă, cu Bryson, Archytas cel Bătrîn, Aristaios, Lysis, Empedocle, Zalmoxis, Epimenides şi Milon – deci cu enumerarea

1. Cu titlu de ipoteză, putem presupune un text referitor la geţi: *I-a îndemnat pe concetăţeni să fie viteji, convingîndu-i că sufletul este nemuritor, că sufletul celor morţi nu poate să piară, ci supravieţuieşte, şi deci nu trebuie să se teamă de moarte, ci să fie curajoşi în faţa primejdiilor. Fiindcă i-a educat în acest fel pe geţi şi le-a dat legi scrise, Zalmoxis este socotit de către ei cel mai mare zeu*, în care să fi fost intercalată observaţia ulterioară *chiar şi acum, toţi galaţii, tralii şi mulţi dintre barbari îi conving pe fiii lor* – marcată de adverbul ***nun***, *acum*, deosebind timpul primei relatări de cea de-a doua redactare, şi aceasta, evident, anterioară lui Iamblichos, care nu mai putea avea a face, în secolul al III-lea al erei creştine, cu galaţii şi tralii.
2. Vezi, mai recent, R. Goulet, s.v. *Éphémère de Messine*, *DPhA* 3, pp. 14-15, cu bibliografie.
3. Radu Vulpe, „Décenée, conseiller intime de Burébista", *Studia Thracologica*, Bucureşti, 1976, pp. 62-68, a invocat cel dintîi interpretarea euhemeristă a personajului Zalmoxis, dar în legătură cu textul lui Strabon, 7.3.15, la care mă voi referi mai pe larg *infra*.

unor discipoli direcţi, menţionaţi de întreaga tradiţie în preajma lui Pitagora, urmată de o listă a pitagoreicilor din generaţiile succesoare – *Leukippos, Alcmaion, Hippasos, Thymaridas şi toţi ceilalţi şi, împreună cu aceştia, o mulţime de bărbaţi foarte învăţaţi şi cu totul superiori*[1]. Aşadar, după numele pitagoreicilor contemporani, în mare, cu Platon se reia lista de la primii pretinşi discipoli ai Samianului pînă în plin secol al V-lea. Această ciudată ordine cronologică, mai întîi descendentă, apoi ascendentă, ar putea fi explicabilă doar dacă am presupune că Iamblichos – sau o sursă intermediară – a găsit o listă organizată pe generaţii succesive de discipoli, începînd cu Charondas, într-o scriere atribuită unuia dintre cei doi celebri pitagoreici contemporani cu Platon, anume Philolaos şi/sau Eurytos, şi a copiat-o, nu înainte de a o completa chiar la început cu numele celor doi autori.

Iamblichos preia adeseori pasaje din cele mai vechi scrieri despre pitagoreici. Reproduce, de pildă, probabil după Aristoxenos, autor contemporan cu Aristotel, o a treia listă a discipolilor, cuprinzînd nu mai puţin de 217 nume, dintre care 145 nu mai apar în alte izvoare, ordonate după cetatea de origine. Între aceste nume figurează cei mai mulţi discipoli greci din celelalte liste, dar nu apare nici un personaj din afara Greciei, deci nici Zalmoxis[2]. Alte liste, foarte diverse ca întindere şi cuprindere, nu vor înceta să circule, alimentînd cu nume şi argumente dezbaterea filozofică din jurul lui Pitagora şi mai ales confruntările dintre succesorii lui Aristotel şi cei ai lui Platon[3].

Prezenţa timpurie şi constantă a primilor legislatori pomeniţi de tradiţia greacă, Charondas şi Zaleucos, în aceste liste va fi înlesnit tratarea euhemeristă a biografiei legendare a celor mai mulţi dintre pitagoreici, în speţă şi pe cea a lui Zalmoxis, a cărui natură incertă şi dedublată îl face să devină un exemplu foarte comod de legiuitor uman divinizat, într-o serie de legislatori inspiraţi de Pitagora. Chiar expresia din *Charmides* referitoare la Zalmoxis – ***ho hemeteron basileus, theos on*** – poate sugera o asemenea nuanţă sau cel puţin nu o contrazice. Oricum, legislatorii inspiraţi de Pitagora puteau astfel, pe de o parte, să probeze pertinenţa doctrinelor pitagoreice în cîmpul politic[4], iar pe de altă parte, să coroboreze doctrina euhemeristă după care marii reformatori, fie ei greci sau barbari, reuşeau, prin manevre abile, să fie luaţi drept zei.

Dacă am presupune că o asemenea interpretare provenea, la origine, chiar din cercul lui Philolaos, am putea explica şi singularitatea unei asocieri pe care o

1. Iambl. *Vita Pyth.* 104.
2. *Ibidem*.
3. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 97-159.
4. Armand Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922 ; Kurt von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy : An Analysis of the Sources*, New York, 1940 ; E.L. Minnar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942.

menţionează un singur text antic, cel al lui Diodor, între Zalmoxis şi zeiţa Hestia. În cartea 1 a *Bibliotecii istorice*, într-un celebru pasaj despre civilizaţia Egiptului ca matrice a civilizaţiei universale, Diodor întrerupe lista legislatorilor egipteni – preluată, cum se consideră îndeobşte, de la Hecataios din Abdera[1] – pentru a da şi alte exemple, din afara Egiptului, de legislatori care şi-au consolidat opera pretinzînd că legile le-au fost dictate de zei : *Se povesteşte că, la arieni, Zathraustes a răspîndit credinţa conform căreia* ***Agathos Daimon*** *i-ar fi dictat legile, la geţii numiţi* ***apathanatizousi*** *Zalmoxis a numit-o pe* ***Hestia Koine****, la iudei – Mouses, care le-a primit de la zeul numit* ***Iao***[2].

E probabil că această listă de legiuitori de la marginile lumii cunoscute provine de la Poseidonios, despre care vom vorbi mai pe larg într-un capitol următor. Poseidonios o va fi reconstituit însă pornind de la o sursă pitagoreică directă sau mediată : fără a o putea identifica cu precizie, trebuie să menţionăm, de pildă, că Hermippos, un savant din şcoala aristotelică din secolul al II-lea î.Hr., autor al unei cărţi despre magii iranieni şi comentator al unui pretins poem zoroastrian de 2 milioane de versuri (*sic !*), este citat şi pentru afirmaţia că Pitagora ar fi deprins filozofia de la iudei şi de la traci[3].

Observăm că, pentru Diodor, ca şi pentru sursa sau sursele lui, caracterul uman al lui Zalmoxis, pe care varianta ironică a tradiţiei referitoare la acest personaj getic o pusese în circulaţie, a devenit nucleul unei imagini deloc ironice, cea a unui legislator care se pretinde inspirat de o venerabilă divinitate. Aşa cum s-a observat, sîntem în faţa unui exemplu clasic de interpretare euhemeristă, care soluţionează şi dilema lui Herodot : Salmoxis – om sau divinitate ?, susţinînd că este vorba de un om, un reformator care pretinde că legile lui au fost inspirate de zei şi ajunge el însuşi să fie divinizat pentru acţiunile sale benefice. Această ipostază de legiuitor a lui Zalmoxis va avea o carieră aproape la fel de impresionantă ca şi ipostaza lui de ucenic al lui Pitagora, pe care cel mai adesea sursele – predominant pitagoreice – o asociază calităţii de nomotet[4].

Metamorfoza lui Zalmoxis din iniţiat/iniţiator în legiuitor care întemeiază identitatea propriului său neam revendicîndu-se de la inspiraţia divină are toate şansele de a fi foarte veche. Aşa cum observam cîteva rînduri mai sus, referirea lui Platon din *Charmides* la Zalmoxis-rege-şi-zeu nu o contrazice. Apariţia personajului getic într-o listă ce conţine legislatori pitagoreici – Charondas şi Zaleucos – şi care ar putea urca la origine pînă la scrieri din cercul lui Philolaos indică şi ea o dată timpurie a acestei interpretări euhemeriste.

---

1. Oswyn Murray, „Hecataeus of Abdera and Theophrastus on Jews and Egyptians", *Journal of Egyptian Archaeology* 59, 1973, pp. 37-58 ; Momigliano, *Sagesses barbares...*, *op. cit.*, pp. 87-107.
2. Diod. 1.94
3. Ioseph. *C. Apion.* 1.165 ; *cf.* Plin. *NH* 30.4.
4. Strab. 7.3.5 ; Diod. 1.94 ; Iambl. *Vita Pyth.* 104, 173.

În fine, trebuie să observăm că textul lui Diodor îi atribuie lui Zalmoxis o relaţie privilegiată cu zeiţa Hestia, ceea ce reprezintă un ***hapax***, fiind unica menţiune a zeiţei Hestia în legătură cu panteonul getic din sursele literare antice. Or, dacă am accepta ca sursă a acestei reelaborări dezbaterile din cercul pitagoreic al lui Philolaos, apariţia zeiţei Hestia ca inspiratoare a legiuitorului get ar deveni explicabilă, cu condiţia să interpretăm adjectivul ***Koine*** din citatul lui Diodor nu ca pe o determinare oarecare – *Hestia comună*, cum se traduce îndeobşte –, ci ca pe o epiclesă, aşa cum apare numele complet al zeiţei în teoriile lui Philolaos despre originile universului.

Chiar dacă este de presupus că geţii, ca toate neamurile de origine indo-europeană, venerau într-o formă sau alta Vatra comună, nu există nici un alt izvor scris care să coroboreze această presupoziţie. S-a presupus că tema acestei relaţii privilegiate între Zalmoxis şi Hestia ar putea proveni din confuzia, foarte răspîndită, între geţi şi sciţi : crezînd că Zalmoxis e scit, autorul listei şi-ar fi amintit că Herodot vorbea despre un cult scitic al Hestiei. Doar că adjectivul calificant ***Koine*** din textul lui Diodor nu apare la Herodot, dar este prezent, în schimb, în teologia dezvoltată de Philolaos, pentru care ***Hestia Koine*** e divinitatea centrală a cosmosului. Dacă textul despre Zalmoxis legiuitor ar proveni de la Philolaos sau dintr-un rezumat al operei acestuia, apariţia ***Hestiei Koine*** ca personaj divin principal al panteonului getic ar deveni de îndată explicabilă, evident, nu ca atestare efectivă a unei divinităţi getice, ci ca o ***interpretatio pythagoreica*** a tradiţiei greceşti anterioare despre Zalmoxis.

Ceea ce ar însemna că identificarea lui Zalmoxis ca legiuitor inspirat – în dublu sens, printr-o relaţie privilegiată cu Hestia Koine şi prin relaţia sa cu Pitagora – poate fi relativ timpurie, provenind din cercurile pitagoreice active în Grecia Mare (Philolaos era originar din Tarent) cam din vremea lui Platon, în ultimii ani ai secolului al V-lea şi în prima jumătate a celui următor[1]. Chiar dacă nu putem identifica precis autorul şi opera care pun pentru prima oară în circulaţie tema lui Zalmoxis legiuitorul, este clar că această nouă lectură a poveştii lui Salmoxis pitagoreul e consonantă cu marile teme ale dezbaterilor care mobilizează opinia cultivată a cetăţilor Greciei din secolul al IV-lea. Aceasta este vremea în care Isocrate şi cercul din jurul lui propun noi lecturi ale textelor mai vechi despre regi barbari sau arhaici, identificaţi acum ca legislatori[2]. Tot în această perioadă, reflecţia cu caracter antropologic dezvoltată de Teopomp[3] sau Dikaiarchos[4] propune pentru prima dată, în opoziţie cu cetatea măcinată de excese, modelul

1. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 218-298.
2. Isocr. *Busiris* ; vezi Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*, pp. 33-40 şi *passim.*
3. W. Robert Connor, *Theopompus and the Fifth Century Athens*, Cambridge, Mass., 1962 ; Michael A. Flower, *Theopompus of Chios : History and Rhetoric in the Fourth Century B.C.*, Oxford, 1994.
4. Vidal-Naquet, „Mitul platonic din *Omul Politic*, ambiguităţile vîrstei de aur şi ale istoriei", în *Vînătorul Negru...*, *op. cit.*, pp. 429-457 ; Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*

ideal al unei lumi arhaice de dincolo de hotarele Greciei, o lume mai frustă, dar mai pură, şi deschide astfel calea unei inversări a perspectivelor, care valorizează înţelepciunea barbară şi denunţă falsa *sophia* a Greciei contemporane. În această atmosferă intelectuală, Zalmoxis putea deveni – şi chiar a devenit – o paradigmă pentru răsturnarea ierarhiilor tradiţionale ce presupuneau superioritatea grecilor asupra barbarilor şi a oamenilor liberi faţă de sclavi: asemenea lui Anacharsis Scitul, căruia îi va fi deseori asociat, barbar fiind, el se dovedeşte cel puţin la fel de înţelept ca înţelepţii Greciei; asemenea lui Esop[1] – sau, mult mai tîrziu, lui Epictet –, sclav fiind, e tot atît de înţelept ca şi stăpînul său[2].

Concluzia acestei argumentări este aceea că noua ipostază, de legiuitor, a personajului get, precum şi asocierea lui cu Hestia Koine nu au drept punct de pornire, în mai mare măsură decît personajul regelui-tămăduitor evocat de Platon, vreo nouă informaţie referitoare la Zalmoxis sau la geţi, ci doar reelaborări în interiorul diferitelor curente de gîndire de la care se revendică unul sau altul dintre autorii antici. Mai mult, dacă în ce-l priveşte pe Platon am putea, la limită, bănui că, atenian fiind, ar fi putut afla cîte ceva despre geţii contemporani cu el din informaţii mai directe – ceea ce, aşa cum am argumentat mai sus, nu reprezintă o ipoteză necesară a textului din *Charmides*, ci aproape dimpotrivă –, în cazul filozofilor tarentini atare contacte sînt imposibil de presupus. Sîntem tot mai departe de Herodot şi de anchetele lui de teren. Aparenta mutaţie suferită de personajul get – care poate fi la fel de bine hyperboreu ca Abaris sau scit ca Anacharsis – aparţine integral imaginarului grec, fie el referitor la nemurire sau la primele legislaţii, la originea credinţelor în zei sau la destinul singular al lui Pitagora şi al ucenicilor săi veniţi de dincolo de zare. Cum scria şi Eliade, *transformarea lui Zalmoxis în erou civilizator şi în filozof este numai opera autorilor străini: nu avem nici o probă că acelaşi proces a avut loc şi la geto-daci*[3].

Anexarea completă a personajului Zalmoxis de către discursul grec, anexare începută încă înainte de secolul al V-lea de ionienii din Pont, se încheia mai devreme de jumătatea secolului al IV-lea, şi nici o ştire nouă nu o va mai corecta vreodată. Imaginea tainicului iniţiator din *Charmides* nu e cu nimic mai relevantă pentru istoria geţilor decît legiuitorul divinizat, „descoperit" undeva pe ţărmul italic de succesorii lui Pitagora sau de consilierul regal, astronom şi taumaturg, despre care vorbesc Poseidonios şi Strabon. În feluritele sale ipostaze, personajul romanesc al lui Zalmoxis revine mereu ca figură exemplară a discursului grec despre limitele propriei civilizaţii: figură intermediind între universul cetăţii şi hotarul misterios al oikumenei, simbol al unei lumi-trecătoare, susceptibilă să absoarbă învăţăturile Greciei, dar şi să readucă în lumea cetăţilor o înţelepciune primordială, dovadă a vocaţiei universale a filozofării.

---

1. Jedrkiewicz, *Sapere e paradosso nell'Antichità...*, *op. cit.*, pp. 153-157.
2. Vezi şi Origen. *In Cels.* 3.54; Dionysophanes, *FgrHist* 856 F 1 = Porph. *VP* 15.
3. Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, *op. cit.*, p. 75.

IV

Despre ospeţe şi nunţi

1. Ospeţe regale şi *sumposia* civice

Un pasaj din *Istoria războiului peloponesiac* evocă preliminariile alianţei dintre atenieni şi regele odrizilor, Sitalkes, în vara anului 431. Pe marginea acestui eveniment, Tucidide relatează în rezumat tradiţia atică despre regele Tereus, tocmai pentru a corecta opinia contemporanilor şi pentru a nega orice legătură între Tereus şi dinastia odridă: *Acest Teres despre care vorbesc, tatăl lui Sitalkes, este cel dintîi care a întemeiat odrizilor un mare regat... Acest Teres nu se trăgea nicicum din Tereus, cel care o luase de soţie pe Procne, fiica lui Pandion atenianul, şi aceste întîmplări nici măcar nu se petrecuseră în Tracia, căci Tereus trăia în Daulia din Focida, şi acolo împliniseră femeile soarta lui Itys, de vreme ce şi dintre poeţi mulţi numesc privighetoarea* pasărea din Daulia... *Celălalt, Teres, este cel dintîi cu acest nume care a domnit asupra odrizilor*[1].

De ce şi-ar da osteneala Tucidide să povestească un mit, fie şi rezumîndu-l, doar pentru a-l nega cu atîta energie? Războiul istoricului atenian cu ceea ce el numea peiorativ ***to muthodes***, *anecdoticul*, *poveştile*, este constant în textul *Istoriei războiului peloponesiac*[2], dar modul în care construieşte el pasajul referitor la Tereus şi Teres sugerează că, în legătură cu alianţa cu Sitalkes, la Atena vor fi fost invocate toate posibilele precedente mitice ale acestei cooperări. Argumentul înrudirii încă din vremurile imemoriale ale legendei era cu certitudine extrem de frecvent şi de operant în deciziile adunării poporului referitoare la politica de alianţe: e bine cunoscută ospitalitatea oferită atenienilor de cetatea Troizen în 480, în amintirea poveştii lui Tezeu, rege al Aticii, dar şi rege la Troizen, şi nu numai teatrul[3], ci şi argumentele rostite de oratori în ***ekklesia*** în

1. Th. 2.29.2-3.
2. Detienne, *L'Invention de la mythologie*, *op. cit.*, pp. 109-121.
3. E cazul, de pildă, al *Rugătoarelor* lui Euripide, care aduc argumente de ordin mitologic relaţiilor dintre Atena şi Argos.

favoarea tratatelor de alianţă evocau adesea trecutul legendar ca primă justificare a unei decizii[1].

Cît îl priveşte pe Tereus, ştim că Sofocle – într-o tragedie omonimă, azi pierdută – este responsabil de deplasarea spre nord, din Megarida (sau, cum scrie Tucidide, din Daulia focideeană) într-un imaginar ţinut tracic, a tragediei declanşate de violenta lui sexualitate: însurat cu o prinţesă atenian, Procne, regele îi violează sora, pe Philomela, şi, ca să o împiedice să-l denunţe, porunceşte să i se taie limba; totuşi, Philomela reuşeşte să ţeasă şi să brodeze trista ei poveste, dînd astfel de ştire surorii sale, şi, pentru a se răzbuna, cele două eroine îl ucid pe fiul şi moştenitorul lui Tereus, Itys, şi i-l dau să-l mănînce într-un ospăţ sinistru. Tragedia se încheia cu metamorfoza celor patru personaje în păsări.

E destul de probabil că scrupulele etimologice ale lui Tucidide, bun cunoscător al lumii trace şi care ştia deci că numele Tereus nu are a fi confundat sau pus în legătură cu cel al regelui Teres, tatăl lui Sitalkes, nu contau prea mult în contextul atenian, unde faima tragediei lui Sofocle, atestată şi de Aristofan în legătură cu acelaşi personaj metamorfozat în pasăre[2], alimenta un imaginar politico-mitologic în care figurau deopotrivă Boreus, regele trac care o răpise pe prinţesa atenian Oreithyia, Tereus/Teres, poate şi alte personaje regale din ţinuturile tracice, pe care dezbaterile în jurul alianţei din 431 nu se vor fi privat să le evoce.

Prefăcut în pupăză, Tereus devine, în comedia *Păsările*, prezentată de Aristofan la concursul din 414, primul interlocutor şi suporter al protagonistului Pisthetairos, cel care plănuia să fondeze o cetate în ţinutul utopic al norilor. Acesta i se adresează lui Tereus ca unuia care îi poate servi de intermediar, fiind şi om, şi pasăre[3]. Comedia nu exploatează în nici un fel tema originii trace a regelui-pupăză, fără îndoială fiindcă, la data reprezentării ei, temele tracice nu mai erau de o stringentă actualitate. Dimpotrivă, în *Acharnienii*, reprezentată în 425, la doar cîţiva ani după agitaţia provocată de alianţa cu Sitalkes, descrierea în registru comic a ambasadei la curtea regelui trac foloseşte toate stereotipele barbarului parvenit pentru a ridiculiza relaţia privilegiată a cetăţii cu un aliat atît de puţin civilizat ca regele odrid: la curtea acestuia, beţiile se ţin lanţ, iar faptul că regele trac, în euforia lui, scrie pe pereţii sălii de banchet ***Athenaioi kaloi***, ca un erast atenian de neam nobil îndrăgostit de un efeb[4], nu face decît să accentueze în registru comic nefireasca dependenţă a atenienilor de un aliat barbar şi zelul de neofit al lui Sitalkes în ale culturii greceşti.

Ca orice parvenit, Sitalkes încearcă să treacă drept cunoscător al uzanţelor greceşti, întrecut doar de fiul său Sadokos, căruia atenienii îi conferiseră în 431

1. Martin P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics*, Lund, 1951.
2. Ar. *Au.* 100-101.
3. *Ibidem* 114-116. – Tereus ar fi fost poate chiar şi tăune, căci exista o altă legendă despre un Tereus din Argos, care ar fi fost metamorfozat în insecta ce o teroriza pe Io.
4. Ar. *Ach.* v. 141-150.

chiar cetăţenia ateniană şi care visează la un singur lucru: să se îndoape cu prilejul sărbătorii Apaturiilor[1], festivalul arhaic al integrării efebilor în fratrii, deci în rîndul cetăţenilor Atenei. Consacrînd o zi din cele trei ale festivalului unui ospăţ comun, sărbătoarea Apaturiilor poate fi citită ca un bun prilej de lăcomie, dar o lăcomie civică prin excelenţă, cîtă vreme are în centrul ei fratriile, instituţia arhaică garantă pentru puritatea filiaţiei ateniene a participanţilor. Sadokos dobîndise foarte recent calitatea de cetăţean al Atenei, aşa încît, ca orice parvenit, visează exact la cîrnaţii de la Apaturii, ispititori ca prilej de îmbuibare identitară.

În orice caz, constatăm că, la data la care atenienii puteau cunoaşte în număr mult mai mare şi în mod mult mai direct decît pînă atunci realităţile tracice datorită alianţei cu dinaştii odrizi, cei trei *topoi* ai excesului barbar – excesul de mîncare, cel de băutură şi excesul sexual – erau solid instalaţi în reprezentările comune despre lumea tracă şi ofereau o grilă de intepretare greu, dacă nu imposibil de disociat de observarea directă a realităţilor tracice. Chiar şi Tucidide, care, cum am văzut, face eforturi importante pentru a deosebi evaluarea faptelor contemporane de legendă şi de stereotipurile vehiculate de aceasta, nu se îndepărtează prea mult de viziunea tradiţională a unei Tracii excesive atunci cînd se referă la acţiunile militare întreprinse de aliaţii odrizi, pe care le înscrie într-un tipar similar, cel al excesului de brutalitate războinică. Nu pretind că războiul dus de traci în Macedonia n-ar fi fost cu adevărat violent şi excesiv de brutal, ci doar că, în desfăşurarea războiului peloponesiac, au existat multe alte episoade cît se poate de violente şi de „barbare" care s-au datorat grecilor, fie ei atenieni, spartani sau siracuzani, şi că, în cazul acestor episoade, Tucidide foloseşte alte grile pentru a interpreta aceeaşi violenţă distructivă.

Parodia aristofanescă de banchet grec de la curtea regelui Sitalkes nu aminteşte atît de festinul monstruos al lui Tereus, cît mai degrabă de ospăţul lui Salmoxis din anecdota grecilor din Pont, cu ospitalitatea lui de hangiu larg la inimă, tot aşa cum anunţă banchetul de la curtea regelui trac Seuthes din *Anabasa* lui Xenofon[2]. Dacă ironia textului lui Aristofan nu putea fi ignorată de comentatorii moderni, textul lui Xenofon este citit îndeobşte ca mărturie directă şi lipsită de orice subtext cu privire la viaţa cotidiană la curtea lui Seuthes. Or, Xenofon este nu numai actorul şi naratorul *Expediţiei celor 10.000*, ci şi un elev fervent al lui Socrate, autor al unui *Banchet* care răspunde *Banchetului* lui Platon, inaugurînd, împreună cu celebrul dialog platonic, un nou gen literar, cel al Banchetului filozofic, după cum e şi un moralist care ştie să descifreze, exprimate prin ceea

1. *Ibidem* v. 144.
2. X. *Anab*. 7.3.21. – Am propus într-o primă formă această paralelă într-un studiu publicat în 1991 (Petre, „Les Thraces et leur fonction dans l'imaginaire grec", cit., pp. 53-58).

ce obişnuiesc şi mai ales prin modul cum obişnuiesc feluriţi greci sau barbari să mănînce, caracterele dominante ale ***ethos***-ului lor, formele de sociabilitate şi chiar de exercitare a puterii politice care îi caracterizează[1]. Atunci cînd descrie *syssitiile* lacedemonienilor, cînd observă codul alimentar al perşilor şi implicaţiile acestuia sau cînd evocă ***sumposia*** la care participa Socrate, Xenofon e la fel de convins de relevanţa codurilor de comensalitate ca şi atunci cînd se află la masa lui Seuthes.

Cînd un asemenea autor observă particularităţile ospăţului oferit de regele trac, el nu are cum s-o facă într-o descriere inocentă, aşa încît, atunci cînd ne spune, de pildă, că Seuthes arunca convivilor bucăţi de pîine şi de carne friptă după bunul lui plac, el sugerează imediat contrastul cu uzanţa greacă foarte precisă care, încă din epopee, impunea distribuţiei porţiilor la ospăţ o normă subtilă şi constantă, menită să exprime deopotrivă similitudinea tuturor participanţilor, ***homoiotes***, şi rangul fiecăruia[2]. Această paritate proporţională şi codificată a comesenilor rămîne regula fundamentală a oricărui ***deipnon***, fie el public sau privat, în mediu grec, chiar atunci cînd acesta e reprezentat extrem de sintetic în iconografia vaselor atice[3]. Arbitrarul festinului barbar exprimă perfect contrastul dintre norma greacă şi absenţa regulilor de distribuţie caracteristică unei lumi barbare, unde regele hotărăşte după bunul lui plac ce loc ocupă fiecare comesean la curte şi-i azvîrle, ca unui cîine, bucăţi de carne.

Mai mult, dincolo de arbitrarul unui ospăţ dominat de figura regelui trac care aruncă pîine şi carne comesenilor, întrevedem un model social de ierarhie redistributivă, radical deosebit de modelul paritar al unui ***deipnon*** grec, cîtă vreme şi oaspeţii lui Seuthes îl imită pe acesta cu un rang mai jos, aruncînd şi ei la rîndul lor pîine şi carne celor inferiori. Aşa înţelege manierele lui Seuthes şi Athenaios[4], celebrul autor din secolul al III-lea d.Hr. al *Erudiţilor la cină*, ***Deipnosophistai***, cel mai amplu compendiu referitor la uzanţele şi tradiţiile comensalităţii în lumea antică, fie ea greacă sau barbară, care citează textul lui Xenofon ca pe o mărturie a excesului barbar la ospeţe.

Tot Athenaios atrage atenţia şi asupra pasajului din dialogul lui Xenofon intitulat *Hieron*, în care tiranul convertit la o conduită civică îşi face autocritica pentru excesul de ***truphe*** – deopotrivă belşug ostentativ şi risipă lipsită de

1. Pentru expresivitatea socială şi politică a meselor comune şi a uzanţelor conviviale, vezi Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*; cu privire la Xenofon, pp. 435-438.
2. Vezi, mai detaliat, Zoe Petre, „Structuri ale realului şi structuri ale imaginarului în epoca primelor colonii greceşti", în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp. 52-61; Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*, pp. 36-37 şi *passim*.
3. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*, pp. 17-31.
4. Athen. 4.151 a.

cumpătare – la festinele pe care obişnuia să le ofere asemenea regilor barbari[1]. Chiar dacă modelul absolut al acestor excese era, de la Herodot încă, Marele Rege, cu ospeţele lui cotidian ruinătoare[2], nici regii traci nu sînt mai prejos, aşa cum ne arată şi fragmentul din comedia *Protesilaos* a lui Anaxandrides, citat tot de Athenaios, care descrie hiperbolic ospăţul oferit de regele trac Cotys cu prilejul nunţii fiicei sale cu generalul atenian Iphicrates, probabil în 387-386[3]: *Pe de-asupra pieţei erau întinse pînze de purpură de ajungeau pînă la Ursa Mare. La masă şedeau cu miile mîncătorii de unt cu pletele soioase, şi ceaune uriaşe de bronz erau mai mari ca o cămară, cît să bagi în fiecare vreo duzină de paturi. Cotys în persoană, cu un şorţ dinainte, aduce supa într-un castron de aur şi, tot gustînd vinul din cratere, a apucat să se îmbete înaintea tuturor celorlalţi băutori*[4].

Funcţia comică a acestei evocări este aceea de a evidenţia, prin comparaţie, rafinamentul – dar şi belşugul, încă şi mai excesiv – al banchetului oferit de protagonistul comediei, unde se aduc la masă nu mai puţin de 83 de feluri de mîncare, deserturi şi fructe, de la sarmalele în foi de smochin la cosaşii prăjiţi, plăcinta de caracatiţă şi prăjiturile cu miere şi nuci[5]. La masa regelui trac, oala de supă e de aur şi ceaunele cu mîncare sînt uriaşe, dar varietatea lipseşte cu totul, iar gazda serveşte personal, ca un hangiu, cu şorţul dinainte – pe măsura unor convivi cam nespălaţi şi oricum neciopliţi; untul, ne spun toţi comentatorii, era considerat vulgar şi barbar, preferat de neamurile septentrionale, traci şi sciţi, doar grecii mîncători de ulei de măsline erau civilizaţi[6] –, ceea ce ar putea reprezenta de altfel o dezvoltare depreciativă a epitetului tradiţional de *galactofagi* pe care încă Homer, cum am văzut, îl folosea pentru a vorbi de neamurile din nordul Balcanilor.

Ca să nu mai vorbim despre faptul că regele e gata beat încă de la începutul mesei, ceea ce contrastează de două ori cu uzanţa greacă a vinului. O dată fiindcă, în ordonarea greacă a ospeţelor, episodul propriu-zis consacrat băuturii – ***sumposion*** – urmează, cel puţin în timp, adesea şi în spaţiu, mesei propriu-zise, ***deipnon***: chiar şi atunci cînd spaţiul e acelaşi, după ce toţi comesenii au mîncat, slujitorii strîng resturile, curăţă mesele, şi abia după aceea aduc băutura, însoţită de fructe proaspete şi uscate. Or, Cotys anticipează din plin acest al doilea act al ospăţului; mai mult, el o face gustînd din ***krateroi***, din vasele în care se pune amestecul de apă şi vin, ceea ce înseamnă că amestecul – pe care îl face „pe

1. X. *Hieron* 1.17; Athen. 4.144 c.
2. Hdt. 1.118-119, 133; 7.118; 9.110; vezi Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*, pp. 429-435.
3. Cotys e menţionat şi de Theopomp. *FgrHist* 115, F 31, *apud* Athen. 12.531 e – 532 a.
4. Anaxandrides fr. 42 Kassel-Austin, v. 6-15 (= Athen. 4.131 b).
5. *Ibidem* v. 35-66 (= Athen. 4.131 c-f).
6. *Cf.* Plin. *NH* 28.133 şi comentariul în Luigi Canfora (ed.), *Ateneo, I Deipnosofisti*, Roma, 2000.

gustate" – e rezervat eventual oaspeţilor, dar că regele bea vinul curat, ***more thracico***, fără apă[1]. Această lipsă de măsură contrastează cu regula greacă după care proporţia de apă şi vin este un semn esenţial al măsurii şi moderaţiei unui ***sumposion***, exprimînd prin excelenţă o cultură a „băutului în comun", pe care scrieri antice dintre cele mai diferite, de la *Legile* lui Platon la *Deipnosofiştii* lui Athenaios, trecînd prin textele unui Teopomp, Poseidonios – sau, ***a contrario***, Aristofan şi Petronius, în atît de celebra scenă a *Cinei lui Trimalchio* – o evocă: asemenea barbarilor, nici sclavii nu au măsură în ospeţe.

Nu este locul aici să reiau un dosar care a făcut obiectul unor cercetări asidue în ultimele două decenii. Pornind de la reevaluarea comensalităţii şi cu deosebire a ***sumposion***-ului ca fapt social global şi ca instituţie a cetăţii, diferitele moduri de a bea şi semnificaţia lor în ***polis*** au fost precis şi nuanţat relevate de cercetarea recentă. Elementul normativ pe care aceste reguli sympotice îl proclamă se referă înainte de toate la amestec, ***krasis***, şi la proporţii: într-o cultură politică a vinului, acesta nu se bea niciodată în stare pură, trebuie întotdeauna amestecat cu apă, şi proporţia acestui amestec este savant realizată în raport cu momentul, cu diferitele etape ale unui ***sumposion*** şi cu comunicarea socială al cărei vehicul esenţial este o asemenea reuniune. Moraliştii severi, ca Platon în *Legi*, aduc în discuţie exemplul spartan ca pe un refuz total al acestui tip de convivialitate (ceea ce este, de fapt, fals, mesele comune spartane prevăzînd consumul de vin fără prea mare moderaţie[2]); Solon sau Anacreon, dimpotrivă, exaltă ameţeala dulce şi încărcată de erotism a beţiei în comun, iar tratatele ***Peri methous***, *Despre beţie*, pun în valoare inspiraţia şi elanul liberator pe care vinul le aduce cu sine. Dar din confruntarea tuturor acestor modele de comportament sympotic rezultă că măsura şi proporţia – fie ele uneori şi depăşite – rămîn valori definitorii ale unei utilizări corecte şi *culturale* a vinului.

Cel mai frecvent referent contrastiv pentru această bună măsură pe care o putem numi politică, cel puţin în sens etimologic – dar, de fapt, mai mult decît atît, de vreme ce norma unui ***sumposion*** este solidară cu norma politică şi cu isonomia cetăţii –, sînt uzanţele barbare ale vinului, în mod special utilizarea acestuia în stare pură, iar vecinii barbari din nord, tracii, funcţionează ca paradigmă a acestei derive de la norma greacă. Nu vom putea şti niciodată dacă acest ***topos*** conţinea sau nu un „sîmbure de adevăr": poate legat de o utilizare rituală frecventă a vinului în cultura tracică; poate amintind – aşa cum numărul mare de vase de transportat vinul grecesc descoperite în mediul tracic ne-o sugerează – că vinurile scumpe reprezentau un dar foarte preţuit de dinaştii locali şi, probabil, o componentă esenţială a schimburilor cu autohtonii în mediul

1. Athen. 11.477 c, 781 d.
2. Oswyn Murray, „War and the Symposium", în W.J. Slater (ed.), *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor, 1991, pp. 63-76.

colonial balcano-danubian (dar nu numai, de vreme ce, mai pretutindeni unde ajung coloniştii şi neguţătorii greci, semnul cel mai frecvent al prezenţei lor rămîne amfora, recipientul specializat pentru transportarea vinului pe corăbiile care străbat Mediterana şi Pontul).

Toate culturile de tradiţie indo-europeană au favorizat consumul masiv de băuturi fermentate ca formă de intoxicare rituală şi în acelaşi timp de sociabilitate, fie la nivelul elitelor războinice, fie la cel al comensalităţii comunităţilor agrare, şi grecii înşişi nu derogă de la acest model. Din toate datele de care dispunem rezultă că aceste forme arhaice de beţie în comun subînţeleg o anume normă, chiar dacă această normă privilegiază excesul, starea euforică şi entuziasmul. În Grecia, cîndva în secolul al VIII-lea sau în veacul următor, o dată cu adoptarea acestor deprinderi sympotice de către o elită politică, accentul se deplasează de la valorizarea excesului de băutură la valorizarea – mai degrabă ideală şi normativă decît efectivă în practica socială[1] – a măsurii şi componentei de comunicare socială a comensalităţii. De fapt avem de-a face doar cu o schimbare de accent, dar aceasta e revendicată ca o particularitate culturală greacă şi ajunge să fie opusă radical conduitei „barbare", lipsită de măsură. Astfel, excesul de băutură devine – împreună cu lăcomia sau chiar în sine – una dintre cele mai puternice mărci semantice ale alterităţii şi un stereotip etno-cultural aplicat tuturor neamurilor negreceşti, în primul rînd celor mai familiare – perşi, traci sau egipteni.

Pentru Platon, toate neamurile barbare războinice se remarcă prin beţie: *sciţii, perşii, cartaginezii, celţii, iberii şi tracii*[2]. În ce-i priveşte pe traci cu deosebire, cei mai diverşi autori, de la Tacit la Ailianos, în *Istoriile pestriţe*, repetă mereu tema excesului de băutură[3]. Stereotipul excesului tracic nu e rezervat, cum postula Pârvan, doar tracilor de sud. Textul lui Strabon este explicit în a atribui deopotrivă şi geţilor aceeaşi neînfrînare, şi atunci cînd reconstituie, polemizînd cu Poseidonios, imaginea geţilor aşa cum apare ea în comedia atică, şi citează replica pe care Menandru o atribuie unui sclav get care spune, generic, că neamul lui *nu se distinge prin stăpînire de sine, **ou sphodr'enkrateis/esmen***[4], şi cînd, în legătură cu interdicţia de a bea vin atribuită lui Deceneu şi Burebista, relatează ca pe o probă supremă de supunere benevolă a geţilor faptul că s-au lăsat convinşi să-şi distrugă complet culturile de viţă-de-vie[5].

Aşa cum ne-o sugerează şi textele pe care le-am citat în capitolul privitor la nemurirea războinică, tema banchetului eroic ca formă predilectă de supravieţuire

1. Davidson, *Courtesans and Fishkakes...*, *op. cit.*, pp. 32-33.
2. Pl. *Leg.* 637 d.
3. Tac. *Ann.* 4.48.1, *cf.* Aelian. *VH* 3.15.
4. Menandr. *fr.* 794 Körte-Thierfelder = 546 Kock, *apud* Strab. 7.3.4, C. 297; *cf.* Aelian. *VH* 3.15 pentru legătura, afirmată şi de Menandru, dintre excesul de vin şi desfrîu.
5. Strab. 7.3.11, C. 304.

în belşug şi desfătări s-ar putea regăsi în subtextul referirilor la geţi, la fel cum apare, mai sumar sau mai dezvoltat, în întreaga tradiţie de origine indo-europeană. La masa lui Ódinn, în Valhöll, cohortele nesfîrşite de vikingi nemuritori aveau parte din belşug de carnea mistreţului Sæhrimnir, care renăştea miraculos în fiecare dimineaţă pentru a fi sacrificat de bucătarul divin Andrimnir pentru ospăţul din fiece seară, şi de hidromel, care era muls de la capra fermecată Heidrun într-un bazin imens, spre desfătarea nelimitată a comesenilor. Ei însă, ce-i drept, nu aveau voie să bea din vinul preţios, rezervat exclusiv lui Ódinn, tot aşa cum, în viaţa pămînteană, consumul vinului importat din aria mediteraneană era parte a privilegiului regal[1].

Imaginea pindarică a preafericiţilor hyperborei petrecîndu-şi viaţa în ospeţe şi cînturi nu are nici o conotaţie războinică, după cum nici iniţierea în nemurire atribuită lui Salmoxis de către ionienii din Pont nu trimite la un context eroic – dar, în ambele cazuri, tema ospăţului îmbelşugat este centrală, sugerînd convergenţa dintre vestigiile disparate şi greu de identificat cu precizie ale unor credinţe străvechi din tradiţia indo-europeană a nemuririi magice, legată de băutura de nemurire, ***sôma***, şi imaginarul grec despre hotarul septentrional al lumii ca un ţinut fermecat şi excesiv al abundenţei şi al vieţii veşnice.

Probabilitatea ca tradiţia despre interzicerea vinului în vremea lui Burebista să se refere de fapt, cum s-a presupus[2], la interdicţia unor forme de cult legate de consumul ritual de vin şi, dincolo de aceasta, de instituţii tradiţionale de confirmare a statutului aristocraţiilor războinice pe care le va fi supus, fie şi vremelnic, Burebista nu are de ce să fie exclusă ; am putea chiar reconstitui ipotetic un ritual al ospeţelor de nemurire, iniţiat sau ilustrat cîndva prin „reforma lui Salmoxis" şi căruia o „reformă a lui Deceneu", de sens opus, i-ar fi pus capăt, fără a uita însă că sîntem în plin teritoriu al deducţiilor logice şi al speculaţiei savante.

Ceea ce pare oricum ceva mai puţin nesigur este faptul că, în medii getice – şi trace în general – putem vorbi despre o funcţie iniţiatică a ospăţului, incluzînd uzanţa rituală a vinului. Caracterul originar ritual al beţiei trace se regăseşte de altfel şi în subtextul ospeţelor funerare ce atestă obiceiul „funeraliilor vesele", a căror jubilaţie e desemnată de izvoare prin verbul ***euochein***, care ocupă un loc central în vocabularul banchetului grec[3], denotînd ideea de petrecere veselă, îmbelşugată şi stropită din belşug. E greu însă de precizat dacă vocabularul din sfera semantică a fericirii – ***euochein***, ***eudaimonia*** etc. – provine din acest fond arhaic de reprezentări sau este doar un transfer al făgăduielilor iniţiatice de beatitudine, specifice sectelor greceşti, asupra convivilor geţi ai lui Zalmoxis.

---

1. Edda lui Snorri, *Gylfaginning*, 38-41, *apud* Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, p. 102 şi n. 2.
2. Vezi şi Alexandru Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel", *StCl* 26, 1989, pp. 11-13 şi *passim*.
3. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*, pp. 5, 275-276, 280.

Dincolo de aceste ipotetice reflecţii, nu cred că avem dreptul de a neglija faptul că folosirea rituală a vinului nu implică în nici unul dintre mediile cunoscute, antice sau contemporane, limitarea la acest consum periodic şi cumva justificat. Dimpotrivă, de cele mai multe ori consumul ritual stimulează consumul privat şi „laic" de băuturi fermentate. Pe de altă parte, ritual sau nu, consumul de vin neîndoit cu apă este clar atribuit de greci vecinilor lor din nord ca parte integrantă a paradigmei excesului ţinuturilor de la marginea oikumenei, în contrast cu amestecul proporţional şi cu măsura atribuite centrului, paradigmă a „bunei distanţe" şi a normei care defineşte viaţa în ***polis***.

Trebuie să observăm de altfel că tema comică a ospeţelor pantagruelice de la curţile barbare nu este limitată în nici un fel la evocarea mediilor trace. Pe urmele lui Herodot, care descrie cu lux de amănunte ospeţele regale ale perşilor, sau ale lui Aristofan, care, în *Acharnienii*, pune în scenă întoarcerea ambasadorilor trimişi la Susa de atenieni şi povestirile lor exorbitante[1], încă din comedia medie, ospeţele excesive devin o temă recurentă în relatările unor personaje venind de la curţile unor regi barbari, adesea mercenari care se întorc în Grecia şi povestesc unui auditoriu uluit de atîta risipă regală despre petrecerile uriaşe din aceste ţinuturi îndepărtate. Aşa se întîmplă, de pildă, în comediile lui Antiphanes[2] şi Ephippos[3], care fac din banchetul regelui din Paphos o adevărată ***imago mundi*** în cheie comică, cu peşti cît insula Creta, pentru pregătirea cărora e nevoie de codri întregi puşi pe foc de regii Lyciei, de căpeteniile celţilor şi de regele Macedoniei, care, cu forţe reunite, pregătesc acest hiperbolic ospăţ. Undeva între posibila folosire, în parte rituală, a vinului pur şi modelul contrastiv al ospăţului barbar lipsit de măsura intrinsecă idealei comensalităţi a grecilor, banchetele regilor traci funcţionează ca marcă semantică a alterităţii ţinuturilor din nordul Balcanilor.

2. Construcţia paradigmei

Aşa cum am încercat să dovedesc în paginile precedente, determinările dedublate şi stereotipurile opuse şi complementare pe care le vehiculează sursele greceşti referitoare la traci îndeobşte şi la geţi în particular îşi au originea în geografia mitică a epocii homerice, care a transmis viziunea unei lumi concentrice, unde dreapta măsură revine centrului grec, definindu-i identitatea, în vreme ce excesul –

1. Hdt. 1.118-119, 1.133; Ar. *Ach. cf.* Athen. 4.143-144; Louise Bruit, Pauline Schmitt-Pantel, „Citer, classer, penser : à propos des repas des Grecs et des repas des Autres dans le livre IV des *Deipnosophistes* d'Athénée", *AION ArchStAnt.* 1986, pp. 203-222; Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*, pp. 429-434.
2. Antiphanes F 202.
3. Ephippos F 5.

în bine şi în rău – se situează totdeauna la margine. În etape succesive, o combinaţie specifică de observaţie etnografică şi reelaborare mitologică a dus pe de o parte la deplasarea tot mai departe spre nord a acestor *topoi*, iar pe de altă parte, la accentuarea uneia sau alteia dintre componentele antitetice ale reprezentărilor tradiţionale. Dacă teoriile – perfect imaginare, cum am mai spus – despre originea tracă a lui Dionysos au coroborat fără îndoială elementele tradiţionale ce atribuiau ariei septentrionale un mod de viaţă şi obiceiuri transgresive, potrivite cu natura unui zeu care ignoră limitele, poveştile ce situau *saga* lui Orfeu şi a iniţierilor acestuia în medii tracice vor fi accentuat, dimpotrivă, tema abstinenţei, a refuzului jertfelor de animale şi a consumului de carne, fie ea şi *legiuită*, cum scrie un izvor tîrziu confruntat cu aporiile unei tradiţii care continua să facă să coexiste, în ţinuturile septentrionale, sălbăticia canibală şi abstinenţa vegetariană.

Polemica lui Strabon cu Eratosthenes, Apollodor şi Callimachos – parte integrantă a disputelor pe marginea epopeilor homerice, care mobilizează cele mai importante nume ale erudiţiei alexandrine şi elenistice în general – semnalează dificultatea majoră pe care cercetarea referitoare la obiceiurile şi modul de viaţă atribuite neamurilor septentrionale o întîmpina încă din vremea savanţilor din preajma Bibliotecii şi a Mouseion-ului din Alexandria, şi anume faptul că tradiţia cea mai veche asocia, în aceste ţinuturi, excesul cu abstinenţa şi lipsa de cumpătare cu asceza. Poseidonios, ca şi Strabon mai tîrziu, scriau şi gîndeau într-un mediu intelectual postaristotelic, obişnuit cu logica terţului exclus, şi de aceea erau dezorientaţi de logica mitului, pentru care asocierea opoziţiilor complementare şi polisemia erau constitutive.

Ephoros căuta deja o soluţie a acestei aporii, apărută în momentul în care polisemia mitului devine marginală în raport cu logica contradicţiei. Constatînd determinările reciproc exclusive referitoare la sciţii antropofagi şi ***eunomoi***, *cu legi bine rînduite*, Ephoros rezolva această contradicţie presupunînd diversitatea neamurilor şi, deci, a obiceiurilor sciţilor, dintre care unii ar fi foarte buni şi alţii, dimpotrivă, foarte sălbatici[1]. Aşa proceda de fapt şi Herodot cînd îi aşeza pe Androfagi, neamul Canibalilor, în vecinătatea Argippeenilor, un popor de oameni spîni şi pleşuvi – indiferent de sex –, arbitri sacri şi deosebit de drepţi, care se hrăneau doar cu fructele unui cireş sălbatic[2]. Ephoros adăuga însă şi altceva:

1. Ephoros, *FgrHist* 70 F 42 *apud* Strab. 7.3.9, C. 302; *cf.* Anonym. *Peripl. PE* 49 şi [Skymn.] 835-836; Nasta, „Les rites d'immortalité...", cit., p. 135, propune o soluţie de acelaşi tip pentru geţi, presupunînd că aceştia – sau preoţii lor – alternau perioadele de post vegetarian cu cele în care consumau carne crudă.
2. Hdt. 4.18, *cf.* 106 (*Androfagii*, mîncători de oameni) şi 4.23 (Cheii, pleşuvii, *Argippeenii*). Descrierea Argippeenilor este un amestec tipic – şi inextricabil – de *realia* şi de poveşti: iurta din pîslă, probabil preoţii raşi în cap, povestea arborelui vieţii se pot regăsi în mediul uralo-altaic încă din Antichitate, dar modul în care aceste date sînt topite în naraţiune face din aceasta o componentă a antropologiei imaginare a alterităţii.

datorită apetenţei excesive a autorilor greci pentru ***to deinon te kai to thaumaston***, pentru *grozav şi senzaţional*, aceste neamuri barbare ajung prea adesea să fie reduse la trăsăturile negative ale unora dintre ele. Dimpotrivă, Ephoros consideră că *trebuie să ne referim şi la cele contrare şi să facem din acestea un exemplu,* ***paradeigma poieisthai***, *şi el însuşi* – după cum relatează Strabon – *îşi construieşte discursul în jurul acelora (dintre barbari) care cultivă cele mai drepte sentimente morale*[1].

Paradeigma poieisthai : transformarea Celuilalt în paradigmă şi în model de virtute inversează fundamentul viziunii tradiţionale despre universul uman, în care exemplaritatea era forma privilegiată a identităţii greceşti. Momentul epistemologic în care logica mitului, bazată pe un ansamblu de opoziţii complementare, nu mai este acceptată de erudiţia antică coincide cu momentul istoric în care lumea greacă începe să-şi pună întrebări tot mai insistente cu privire la propria identitate. Un secol de teatru tragic explorase fracturile, aporiile şi riscurile situate în chiar centrul cetăţii ; filozofia politică inaugurată de Socrate avea să ducă mai departe această explorare a Străinului aflat la pîndă pînă şi în inima oricărei ***polis***. Între aceste repere ale cetăţii reprezentate, cetatea reală traversase un război devastator şi un şir de războaie civile încă şi mai traumatizante, care deschideau calea unei reevaluări radicale a categoriilor mentale arhaice.

De bună seamă, aceste idei nu s-au impus fără rezistenţă. Un pasaj din opera pierdută a lui Androtion, unul dintre istoricii de mare notorietate din cercul lui Isocrate, consemnează critic faptul că, spre deosebire de barbarii din Asia – perşi, lidieni sau de alt neam –, barbarii din Europa nu numai că nu cunosc scrisul, dar îl şi consideră o îndeletnicire demnă de dispreţ[2], polemizînd astfel, după toate probabilităţile, cu contemporanii săi care îi idealizau pe barbari. Dar, începînd cu veacul al IV-lea, critica pe care moraliştii o adresează tot mai frecvent propriei lor lumi – uneori în forme radicale, ca în cazul cinicilor – are drept corolar elogiul naturii în raport cu cultura şi exaltarea civilizaţiilor arhaice *mai aproape de zei*, cum spunea Platon.

Expansiunea teritoriilor alterităţii în miezul însuşi al definiţiilor identitare are drept corelat investirea Celuilalt cu valoarea de paradigmă a unei identităţi originare pierdute. În secolul precedent, Tucidide „normaliza" alteritatea barbară, postulînd că barbarii contemporani sînt asemenea grecilor de demult. Acum, această propoziţie devine premisa unei judecăţi de valoare care susţine că frugalitatea primitivă este condiţia unui ***ethos*** superior, în vreme ce bunăstarea degradează şi perverteşte. Categoriile mentale arhaice sînt astfel răsturnate, cultura devine o excrescenţă parazitară şi negativă a naturii, iar partea cu adevărat străină, corupătoare şi coruptă, este acum centrul, pe cînd marginile lumii ajung

1. Ephoros, *FgrHist* 70 F 42.
2. Androt. *FgrHist* 324 F 54 (36).

să adăpostească reminiscenţele unei identităţi aproape uitate, dar cu atît mai pură. În mijlocul polemicii cu detractorii lui Homer, Strabon – probabil tot pe urmele lui Poseidonios – observă că filozofia cinică, ce exalta animalitatea fiinţei umane, este o variantă excesivă şi dusă pînă la ultimele ei consecinţe a unei unanime evaluări pozitive a alterităţii lumilor arhaice, devenită paradigma unei identităţi originare[1].

Teofrast şi elevul acestuia, Dikaiarchos, par să fie cei dintîi care au elaborat tema degradării în timp a simplităţii exemplare caracteristice societăţilor arhaice. Ei propun istoricizarea contrariilor şi transformarea opoziţiilor paradigmatice din tradiţia mitică în stadii diacronice succesive, transformînd mitul vîrstei ambivalente a lui Cronos într-o succesiune a stadiilor de civilizaţie în care progresul material provoacă regresul etic. Ephoros, elevul lui Isocrate şi autor al unei opere istorice de mare răsunet, pare să fie cel care a dezvoltat aceste teme în legătură directă cu istoria şi antropologia ţinuturilor pontice, în special cu sciţii – pentru care este citat de Strabon, care îi cunoştea opera, chiar dacă îl citează probabil şi prin intermediul lui Poseidonios –, şi de la care provine cu destulă certitudine şi amplul pasaj despre originea şi trecutul sciţilor rezumat de Iustinus din *Istoriile filipice* ale lui Trogus Pompeius[2].

Teza pe care o susţin istoricii moralişti ai secolului al IV-lea este că excelenţa neamurilor primordiale – fie greceşti, mai demult, fie barbare, putînd dăinui pînă în vremea în care îşi scriau ei opera – s-ar fi datorat unei frugalităţi ce decurgea firesc din condiţiile primitive ale vieţii lor nomade şi sărace, pe care pătrunderea civilizaţiei o degradează treptat. Asemenea grecilor dintr-un trecut cvasimitic, neamurile barbare contemporane, silite de condiţia lor primitivă să practice abstinenţa şi cumpătarea, ilustrează o formă arhaică de pietate şi justiţie, de care şi grecii din trecut avuseseră parte, dar pe care între timp o uitaseră, pierzînd în ***ethos*** ceea ce cîştigaseră în confort şi aparentă civilizaţie[3].

Pe urmele lui Ephoros şi Poseidonios, Strabon aplică această viziune comună a veacului său la cazul sciţilor, în legătură cu care presupune că determinările opuse şi complementare transmise de tradiţie reflectă decăderea lor în timp: o sărăcie iniţială i-ar fi obligat la cumpătare şi ***dikaiosune***, în vreme ce cruzimea şi

1. Strab. 7.3.4: *Filozofii, considerînd că dreptatea depinde în mare măsură de cumpătare, proclamă principiul autosuficienţei bazate pe frugalitate, de unde şi alunecarea unora în exces, care ajunge pînă la modul de viaţă al cinicilor.*
2. Cu privire la relaţia Ephoros-Poseidonios-Strabon, vezi *infra*, pp. 192-207; despre Ephoros ca izvor pentru Trogus-Iustinus, vezi Giovanni Forni, *Valore storico e fonti di Pompeo Trogo*, Urbino, 1958, pp. 158-165.
3. Pentru acest curent valorizînd culturile primitive ca „epocă de aur", etică datorată nu abundenţei, ci sărăciei extreme, vezi Vidal-Naquet, „Mitul platonic din *Omul Politic...*", cit., pp. 427-450; Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*, pp. 106-111.

excesele acestui neam ar reprezenta un stadiu posterior şi decadent, urmare a influenţei nocive exercitate de excesul grec de civilizaţie prin pătrunderea comerţului pe mare şi a avuţiei, imbold al tuturor relelor[1].

Se dezvoltă astfel o tendinţă ce inversează termenii tradiţionali ai antropologiei greceşti arhaice şi clasice, proclamînd preeminenţa barbarilor asupra grecilor, valoarea marginii şi decadenţa centrului, înţelepciunea Celuilalt în contrast cu nesăbuinţa proprie. Punctul extrem al acestor teorii este reprezentat de cinici, care revendică sistematic primatul naturii şi al animalităţii omului asupra culturii, dar contestaţia şocantă pe care aceştia o practică îşi găseşte ecouri numeroase, chiar dacă mai puţin agresive, în scrieri ce vor alimenta şi stoicismul, şi reflecţia morală comună mediilor cultivate referitoare la decadenţa elenistico-romană, pe care un număr impresionant de texte antice se întrec în a o denunţa.

Această vastă operaţie intelectuală ce proiectează într-un trecut imaginar excelenţa utopică a unor societăţi mai simple – deci mai pure – începuse de fapt cu mitul confruntării dintre o imaginară Atenă primordială şi Atlantida la Platon[2] şi continuă în întreaga istoriografie elenistică, alimentînd filozofia stoică a istoriei civilizaţiilor. Ea va avea o carieră ulterioară excepţională, participînd pînă azi la mai toate utopiile, de la anabaptism la „bunul barbar" al lui Rousseau (şi la rousseauismul latent al lui Lévi-Strauss), la variatele forme de narodnicism şi semănătorism, la comunism, precum şi la ecologismul militant contemporan.

În aceeaşi tendinţă se înscrie şi reabilitarea temei monarhice, prezentă încă în opera lui Isocrate : răsturnînd tradiţionala interpretare a monarhiei ca paradigmă a excesului avînd drept gen proxim tirania, noile teorii propun, dimpotrivă, figura monarhului ca arbitru şi legislator – la limită, ca „lege vie" şi erou civilizator. Atunci cînd Isocrate îl transforma pe Busiris (varianta egipteană a sălbaticului Charnabon, cel care, mimînd ospitalitatea, a încercat să-l ucidă pe Heracles) într-un model de legiuitor drept, fondator al celei mai venerabile civilizaţii, cea a Egiptului[3], el deschidea nu numai drumul reflecţiei elenistice despre monarhia lui Filip, Alexandru şi a diadohilor, ci şi al posibilei anexări la acest tip de discurs a regilor barbari ca paradigme ale unei bune guvernări pe care Grecia o uitase – sau era abia pe cale să o redescopere o dată cu ascensiunea regilor macedoneni.

Tradiţional, monarhul era evocat în termeni foarte aproape de cei rezervaţi tiranilor. Filip al II-lea, apoi Alexandru, apăreau în comedia atică drept paradigme ale excesului războinic şi – ca Alexandru în *Colax*, piesa lui Menandru – unitate

1. Strab. 7.3.7-8
2. Vidal-Naquet, „Atena şi Atlantida...", cit., pp. 394-426.
3. Hdt. 2.41, *cf.* 2.45 ; *cf.* Pherekydes *FgrHist* 333 F 17 ; Apollodor. 2.5.11 ; Jean-Louis Durand, François Lissarague, „Héros cru ou hôte cuit, Image et céramique grecque", *Actes du Colloque de Rouen*, 1983, pp. 153-167 ; Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*, pp. 60-61 şi 106-111.

de măsură a beţiei fără limită[1]. Mnesimachos combina de altfel, în comedia sa *Filip*, cele două teme, banchetul barbar şi ferocitatea războinică, pretinzînd că la curtea regelui macedonean oaspeţii mănîncă săbii şi înghit torţe aprinse, întinşi nu pe paturi, ci pe scuturi, şi ronţăind la sfîrşitul mesei săgeţi cretane, aşa cum atenienii ronţăiau alune şi nuci[2]. Or, Isocrate consacră un dialog special, *Hieron*, opoziţiei dintre tiran şi monarh, astfel încît, la confluenţa dintre teoriile referitoare la excelenţa barbară, confruntată cu excesul grec de bogăţie ostentativă şi risipă, şi cele care reabilitează figura regelui ca paradigmă a bunei guvernări, tema regelui cumpătat, chiar dacă mai frust, în contrast cu monarhul elenistic excesiv şi risipitor, mai aproape de tiran decît de vocaţia regalităţii originare, îşi face apariţia încă din vremea expediţiei lui Alexandru în Orient şi are din nou drept cadru privilegiat *ospăţul*, ca loc unde se confruntă măsura şi absenţa acesteia[3]. Că e vorba de ospeţele la care Alexandru încearcă să impună hetairilor macedoneni ceremonialul de curte persan sau de cel încheiat tragic cu uciderea lui Cleithos, banchetele lui Alexandru par să fi devenit încă de timpuriu un loc simbolic al excesului. Mai mult, ospeţele cvasibarbare atribuite de contemporani lui Filip al II-lea se transformă, în generaţia următoare, în contrariul lor şi devin modelul unei frugalităţi arhaice confruntate cu ostentaţia şi opulenţa banchetelor lui Alexandru: acesta e sensul unui fragment din opera lui Douris, autor din vremea diadohilor, pe care Athenaios îl citează pentru comparaţia între simplitatea lui Filip, care ar fi dormit sub cap cu singura cupă de aur pe care o avea, şi risipa nemăsurată de la petrecerile lui Alexandru, la care, ne spune Agatharchides din Cnidos, feluritele dulciuri şi fructe erau aduse la masă învelite în folii de aur, pe care mesenii le desfăceau şi le aruncau ca pe un simplu ambalaj[4].

Cu mai bine de un secol înainte de Douris, Herodot folosise tema „ospeţelor paralele" ca expresie a contrastului dintre opulenţă şi sărăcie – în cazul acesta, între excesul persan şi frugalitatea proverbială a lacedemonienilor. După ce evocă victoria de la Plateea, care consacrase definitiv superioritatea greacă pe cîmpul de luptă, textul pune în scenă în mai multe registre deosebirea radicală dintre Imperiu şi cetatea prin excelenţă care este Sparta, reprezentată de regentul spartan Pausanias. Acesta începe prin a refuza, în numele legilor spartane ale războiului, să asculte de Lampon din Egina, să ucidă şi să mutileze trupurile căpeteniilor persane învinse, aşa cum făcuseră perşii cu Leonidas la Termopile[5], apoi organizează împărţirea imensei prăzi de război cu respectarea riguroasă a tuturor

1. Menandr. *Colax*, fr. 2 Sandbach.
2. Mnesimachos, F 7 Kock.
3. Schmitt-Pantel, *La cité banquet...*, *op. cit.*, pp. 432-433.
4. Agatarchides, *FHG* II, 476, şi Douris din Samos, *FHG* III, 196, *apud* Athen. 4.155.
5. Hdt. 9.78-79; vezi şi John Dillery, „Reconfiguring the Past: Thyrea, Thermopylae and Narrative Patterns in Herodotus", *AJA* 117, 1996, pp. 211-254; despre Plateea şi dialogul cu Lampon, pp. 242-245.

normelor tradiţionale. În fine, Herodot ni-l înfăţişează pe Pausanias oferindu-şi un banchet persan: *Cînd Pausanias a văzut cum trăia Mardonios, aurul, argintul, ţesăturile brodate, a poruncit brutarilor şi bucătarilor persanului să-i servească o masă ca a stăpînului lor; servitorii au făcut ce li se poruncise şi, cînd Pausanias a văzut paturile din aur şi argint frumos rînduite, mesele, tot din aur şi argint, cina somptuos servită, se spune că, uluit de atîta opulenţă, a vrut, pentru a se distra, ca şi servitorii lui să-i pregătească o masă după obiceiul lacedemonian. A fost servit şi, cum deosebirea era uriaşă, Pausanias a izbucnit în rîs şi i-a chemat pe toţi fruntaşii greci. Cînd toţi s-au strîns acolo, Pausanias le-a arătat cele două ospeţe, spunîndu-le: „Bărbaţi ai Greciei, iată de ce v-am adunat aici: vreau să vă arăt nebunia căpeteniei Mezilor, care are parte în fiecare zi de această cină atît de bine servită, şi totuşi ne-a atacat ca să ne-o ia pe a noastră, care e atît de sărăcăcioasă!"*[1].

Dată fiind imensa popularitate a *Istoriilor*, putem avea certitudinea că, în momentul noii confruntări dintre sărăcia greacă şi opulenţa persană – temeiul explicit al exhortaţiei lui Isocrate, care îşi îndemna contemporanii să pornească războiul în Orient –, tiparul narativ pus în circulaţie de Herodot avea să fie reutilizat, generînd o sumă de anecdote şi paralele de acelaşi tip şi oferind un cadru familiar de lectură a noului raport pe care moraliştii veacului al IV-lea îl propun pentru comparaţia dintre opulenţa noilor stăpîni ai lumii şi frugalitatea arhaică – fie ea a grecilor dintr-un trecut îndepărtat, a macedonenilor din generaţia anterioară sau a „bunilor barbari".

Aşa se face că, pe marginea unui episod al încercărilor de expansiune a regatului macedonean al lui Lisimah înspre nordul ariei balcano-dunărene, Douris sau un alt autor contemporan cu el pune în scenă, pe tiparul „ospeţelor paralele", dublul banchet oferit de regele get Dromichaites lui Lisimah. Anecdota va avea un succes considerabil, fiind preluată – probabil prin intermediul lui Poseidonios – de Strabon şi, cu detalii, de Diodor[2] şi amintită, explicit sau măcar aluziv, de mulţi alţi autori[3].

---

1. Hdt. 9.82; vezi şi Al. Vulpe, „Istoria şi civilizaţia spaţiului carpato-dunărean între mijlocul secolului al VII-lea şi începutul secolului al III-lea î.Hr.", în *IR* I, p. 462; tema pasajului face ecou episodului lui Croisos (*cf.* 1.71), dar şi expediţiei scitice a lui Dareios (vezi 4.83), şi e reluată şi la începutul conflictului greco-persan, 7.10. – Contrastul dintre bogăţia Imperiului şi sărăcia virtuoasă a Greciei este principiul organizator al tragediei lui Eschil, *Perşii*, reprezentată încă în 472: vezi Zoe Petre, „Despre o schemă trifuncţională în *Perşii* lui Eschil", în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp. 220-229; *eadem*, „Aurul în *Perşii*", în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp. 191-203.
2. Poseidonios este o sursă capitală şi pentru Strabon, care aminteşte anecdota cu Dromichaites la 7.3.8, C. 301, *cf.* 7.3.14, C. 304, şi pentru Diodor din Sicilia, care evocă mai amănunţit acelaşi episod în cartea 21 a *Bibliotecii istorice*, cap. 1-6; vezi discuţia de detaliu *infra*, pp. 180-186.
3. Trogus Pompeius-Iustin. *Prolog*. c. 16; Plut. *Dem*. 52; Memnon, *FgrHist* 434 F 1, *apud* Phot. s.v. *Herakleia*; Polyain. *Strat*. 7.25; Paus. 1.9.7.

Macedonenii nu erau la prima întîlnire cu geţii : războiul lui Filip al II-lea cu Ataias, ca şi expediţia lui Alexandru împotriva triballilor, prilejuiseră regilor macedoneni confruntări mai mult sau mai puţin punctuale cu acest neam tracic[1] – dar, cel puţin în starea actuală a surselor scrise greceşti, este evident că episodul care a făcut cea mai puternică impresie şi care, de aceea, e cel mai des pomenit de autorii antici a fost acela – destul de controversat în dimensiunile şi consecinţele lui – al înfrîngerii diadohului de către regele geţilor, Dromichaites[2]. Nu mai putem reconstitui detaliile acestei înfrîngeri – poate chiar ale *acestor* înfrîngeri, fiindcă izvoarele evocă o succesiune de eşecuri dramatice, mergînd uneori pînă la a vorbi de moartea diadohului în aceste împrejurări, ceea ce e greu de acceptat ca atare. Dar captivitatea lui Lisimah la geţi este atestată de cel mai de încredere izvor de care dispunem, şi anume relatarea lui Nymphis din Heracleea, contemporan al evenimentelor din vremea diadohilor, care amintea de unul dintre concetăţenii săi cei mai de vază, Clearchos, luat prizonier împreună cu Lisimah şi eliberat mai tîrziu prin străduinţa regelui însuşi[3]. Memnon, autor din epoca romană al unei *Istorii a Heracleei Pontice* din care ni s-au transmis cîteva fragmente, foloseşte masiv scrierea istorică a lui Nymphis, menţionîndu-l pe Clearchos şi aventurile sale.

E cert, oricum, că neaşteptata înfrîngere a lui Lisimah i-a impresionat profund pe contemporani, mai ales prin asimetria unei victorii obţinute de un rege barbar altfel necunoscut de la hotarele lumii asupra unuia dintre cei mai vestiţi şi mai puternici comandanţi de oşti ai vremii. Paradoxala biruinţă a unui neam sărac şi relativ obscur asupra unui vestit succesor al lui Alexandru îi împinge pe contemporani să-i desluşească sensul în diverse moduri. Tratatele de *Stratageme*, a căror tradiţie e reprezentată în cazul dat de Polyainos, o explică printr-un şiretlic, ***dolos***, prin care regele get ar fi atras armata lui Lisimah într-un ţinut pustiu şi lipsit de apă[4]. Tema şireteniei barbare fusese strălucit ilustrată de Herodot în legătură cu

1. Pentru problematica istorică a relaţiilor dintre regii macedoneni, sciţi, triballi şi regatul odrizilor, a cărui dominaţie mai mult sau mai puţin nominală asupra ţinuturilor getice ar fi de presupus, vezi Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, pp. 56-65 ; G. Saitta, „Lisimaco, re di Tracia", *KOKALOS* 1, 1955, pp. 62-118 ; Alexandru Avram, „Legămîntul de la Helis (Diodor 21, 12, 2-6)", *Cultură şi civilizaţie la Dunărea de Jos – Călăraşi*, nr. 3-4, 1987, pp. 185-188 ; vezi acum Al. Vulpe, „Istoria şi civilizaţia...", cit., pp. 454-469, cu bibliografia, precum şi Alexandru Avram, „Istoria politică a coloniilor greceşti din Dobrogea", *IR* I, pp. 594-599.
2. Singur Polibiu îl consideră pe Dromichaites rege al odrizilor, Polyb. *fr.* 102 ; *cf.* Constantin Daicoviciu, „Ţara lui Dromichaites" (1957), *Dacica. Studii şi articole privind istoria veche a pămîntului românesc*, Cluj, 1970, pp. 97-100, care presupune o ipotetică confuzie între odrizi şi un trib al geţilor *Ordessenses*, ipoteză ce nu a găsit susţinere în literatura de specialitate.
3. Memnon, *FgrHist* 434 F 5.
4. Polyain. *Strat.* 7.25, *cf.* 7.38, pentru aceeaşi tactică a unui comandant trac pe nume tot Seuthes, ale cărui dată şi identitate sînt disputate.

campania scitică, iar figura regelui rătăcind prin pustietăţi aride şi silit pînă la urmă să se dea prins este reluată de cîteva ori şi de Plutarh, care pune în scenă cu cea mai mare pregnanţă contrastul dintre măreţia regelui şi neputinţa de a rezista setei – poate avînd în minte povestea despre legendara şi neomeneasca rezistenţă vădită de Alexandru cel Mare în traversarea pustiului Gedrosiei: *Ajuns în ţinuturile geţilor, Lisimah, silit de sete să se predea ca prizonier împreună cu toată oştirea, după ce a băut apă proaspătă, a exclamat:* O, zei, pe ce scurtă plăcere am schimbat eu o atît de mare fericire![1]

Sensul complet al acestei anecdote ne este explicitat de o vorbă atribuită de Plutarh regelui scit Ataias, care i-ar fi scris lui Filip: *Tu îi conduci pe macedoneni, oameni deosebit de pricepuţi în războaie, dar eu îi conduc pe sciţi, care sînt în stare să se războiască cu foamea şi cu setea, **limoi kai dipsei machestai dunantai***[2]. Recunoaştem tema herodotee a lipsei de mijloace, ***aporia***, transformată de sciţi în avantaj strategic, cu adăugirile moralizatoare pe care stoicii le integraseră încă de mult în propria lor reflexie etică. Iar Trogus Pompeius conferă acestui episod un relief aparte, atribuind regelui scit chiar o lungă scrisoare, în care acesta îi explica lui Filip că *un cer nemilos şi un pămînt sterp* aveau drept rezultat curajul sufletului şi rezistenţa nelimitată a trupurilor[3].

Combinaţia dintre acest motiv de origine herodotee, al *aporiei* transformate în avantaj militar, şi tema ospeţelor puse în contrast, derivînd tot din modul în care Herodot aducea în scenă deosebirile dintre greci şi perşi, conduce la anecdota prea bine cunoscută a captivităţii lui Lisimah la curtea lui Dromichaites: diadohul nu mai este biruit doar de forţele naturii şi de propria slăbiciune, ci e învins în luptă şi luat prizonier. Confruntarea dintre regele macedonean şi regele get ilustrează paradigma contrastului dintre simplitatea barbară, însoţită de o certă superioritate morală, şi opulenţa greacă, generatoare de slăbiciune şi decadenţă. Nici Plutarh nu ignoră această interpretare[4], care domină la Diodor şi Strabon. Rezumativ în *Geografia*[5],

---

1. Plut. *Hyg.* 9, *cf. Apophtegm. Bas., Lysimachos*: *L. biruit în Tracia de Dromichaites şi silit de sete să se predea împreună cu întreaga oştire, în vreme ce bea apă, prizonier fiind, a exclamat: „O, zei, pentru ce mică plăcere m-am prefăcut din rege în sclav!".*
2. Plut. *ibidem*, *A(n)teas.*
3. Iustin. 9.2.7-9; *cf.* 9.2.15.
4. *Cf.* Plut. *Dem.* 52: *Seleucos... se căi foarte tare că nu-l luase drept model pe Dromichaites, un barbar din Tracia, în privinţa modului uman şi regesc – **philanthropos kai basilikos** – în care se purtase cu Lisimah prizonier.*
5. Strab. 7.3.8: *Dromichaites era **basileus** al geţilor în vremea succesorilor lui Alexandru. Luîndu-l prizonier pe Lisimah într-o campanie pornită de acesta, el i-a arătat sărăcia sa şi a neamului său, dar şi **autarkeia**, felul în care nu depind ei de nimeni, şi l-a îndemnat ca, atunci cînd e vorba de asemenea oameni, să caute mai degrabă să şi-i facă prieteni decît să poarte război împotriva lor; şi spunînd acestea le-a acordat ospitalitatea, a legat cu ei un legămînt de prietenie – **sunthemenos philian** – şi i-a eliberat.* Pasajul argumentează teza sărăciei virtuoase, dezvoltată în capitolul imediat precedent, 7.3.7.

amănunţit în opera lui Diodor, opoziţia între puternicul şi bogatul diadoh, avid de cuceriri, şi regele get, sărac, dar mărinimos şi înţelept, este principiul care organizează ambele relatări despre înfrîngerea lui Lisimah, ca şi despre modul în care Dromichaites l-a eliberat, cu o generozitate ce l-ar fi obligat pe macedonean să-i devină *prieten şi aliat*[1], adică să stabilească o relaţie formală de alianţă, şi *să-i restituie fortificaţiile cucerite mai înainte*[2].

În *Biblioteca* lui Diodor, scena decisivă îmbracă forma ospăţului paralel, colorată de răsturnări dramatice de situaţie: Lisimah, îndemnat să încerce să fugă singur din pustietăţile unde se rătăcise, refuză să-şi abandoneze oştenii; silit să se predea, e adus captiv la Helis, unde, pe punctul de a fi ucis de geţi, e salvat de argumentele tactice ale discursului lui Dromichaites, care le explică supuşilor săi că e mai bine să cîştige bunăvoinţa unui rege puternic decît să stîrnească ostilitatea generală. În fine, după ce regele get aduce jertfele rînduite, el îl pofteşte la ospăţ pe Lisimah *împreună cu prietenii aleşi dintre prizonieri şi cu cei mai de vază dintre traci*. Pregătind culcuşuri de două feluri, ***dissas klisias***, gazda aşterne pentru macedoneni *un covor regal din prada luată* (de la Lisimah), în vreme ce pentru sine şi ai săi aşterne ***stibades***, *crengi înfrunzite*. Tot astfel, ospăţul este şi el calificat drept dublu – ***ditton deipnon*** –, cu *feluri variate şi îmbelşugate pe o masă de argint, **epi trapezes arguras*** – pentru macedoneni –, şi *zarzavaturi şi carne cu măsură pe scînduri care ţineau loc de mese* – pentru geţi –, iar vinul, servit în pocaluri de aur şi de argint pentru Lisimah şi comesenii lui, este băut la masa lui Dromichaites *din vase de corn şi de lemn, după cum e obiceiul la geţi*.

---

1. ***Philos on summachein***, Diod. 21.12.6; tot aici, Diodor aminteşte de ***phroura*** restituite după episodul ospăţului, dar înainte de asta – 21.11 – vorbea de restituirea ***chorei***, *teritoriul* cucerit de Lisimah de la geţi înainte ca aceştia să-l ia prizonier pe fiul lui Lisimah, Agathocles.
2. Paus., 1.9.7, spune că Lisimah *a cedat regelui get ţinuturile stăpînite dincolo de Istru, ba, de nevoie, i-a dat şi fiica de soţie* (ceea ce ar explica apelativul „tată" cu care, susţine Diodor, 21.12.5 şi 6, s-ar fi adresat Dromichaites diadohului). În treacăt, remarc inversarea temei căsătoriilor dinastice dintre regii macedoneni şi prinţese trace, poate chiar gete – vezi Filip al II-lea, despre care Satyros din Callatis, citat de Athenaios (Satyros, *FHG* III, fr. 5, *apud* Athen. 12.557 b, *cf.* Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, p. 55), afirmă că s-ar fi căsătorit cu Meda, fiica regelui Cothelas. Tema nu reţine atenţia istoriografiei recente, cu toate că precedente de acest fel, bine atestate şi incontestabile, există şi în istoria familiei Philaizilor, şi în cazul nunţii lui Iphicrates atenianul cu fiica regelui Cotys, la care m-am referit. Preocupaţi să reziste tendinţelor de exaltare necritică a importanţei dinaştilor locali, cei mai distinşi dintre istoricii contemporani evită subiectul – cu toate că el este prezent în multe izvoare, unele relativ timpurii şi bine informate –, vădind, sub acest aspect, o excesivă severitate, mai ales că poligamia practicată de dinaştii macedoneni face ca asemenea alianţe matrimoniale conjuncturale să nu fie cu nimic mai puţin credibile decît cele arhaice, în privinţa cărora nu există nici o îndoială.

Am semnalat altădată[1] semnificaţia foarte precisă a termenului ***stibades*** folosit de textul lui Diodor pentru a desemna crengile şi frunzele aşternute pentru comesenii geţi ai regelui Dromichaites. În tradiţia ospeţelor cîmpeneşti, legate, în lumea greacă, de festivalurile religioase considerate a fi cele mai arhaice, aceste proaspete culcuşuri agreste evocă, cum scria Louis Gernet, *străvechile serbări ţărăneşti, al căror simbolism discret trimite la o* ***eschatie*** *originară, ţinut stăpînit de Artemis sau de Dionysos*[2]. Varianta getică a ospăţului reia pe seama arhaicei civilizaţii de la Dunăre caracterele şi simbolistica străvechilor rituri ale unei Grecii a originilor.

Diodor opune, termen cu termen, cele două ospeţe conform unui adevărat ***stoicheion***, unei table de opoziţii în care culcuşul vegetal contrastează cu ţesăturile de preţ, felurile de mîncare elaborate se opun hranei elementare şi măsurate, platourile de argint – scîndurilor care servesc drept mese pentru rege şi *cei mai de vază dintre geţi*, iar potirele din metal preţios accentuează caracterul frust şi mai degrabă natural decît cultural al vaselor din corn şi lemn. Acest contrast trădează o elaborare sistematică a anecdotei, ce ilustrează deliberat excelenţa unei lumi cît mai aproape de natură, dominată de valori arhaice pe care prisosul de bogăţie nu le-a adulterat încă. Masa regelui get, care simboliza în alte texte excesul, devine un loc al cumpătării, iar basileii traci care înflăcărau imaginaţia aezilor prin abundenţa ostentativă de metal preţios impresionează aici prin ostentaţia simplităţii severe, ca purtători ai unei culturi naturiste a cornului şi lemnului, mai aproape de renunţarea agresivă a unui Diogene cinicul decît de paradigma epică a regelui trac ***poluchrusos*** sau de castronul de aur din care Cotys îşi serveşte oaspeţii cu ciorbă.

Pasajul din *Deipnosofiştii* lui Athenaios despre diferitele variante de exces şi ***truphe*** la ospeţe ilustrează posibile forme de abundenţă excesivă : fie ea primitivă, aproape de poveştile cu uriaşi şi căpcăuni, simbolizată de *ceaunele în care încap o duzină de paturi* de la masa regelui trac, sau, dimpotrivă, hiperculturală, exprimată de varietatea nesfîrşită a rafinatei cine greceşti sau de ospăţul regelui persan, pentru care Athenaios citează pasajul din *Acharnienii* în care Aristofan evocă ospăţul Marelui Rege, cu măgari şi struţi fripţi întregi la cuptor. În contrast cu ambele forme de exces, Athenaios evidenţiază şi excesul de frugalitate sofisticată de la cina ateniană, de unde convivii pleacă mai flămînzi decît veniseră, fiindcă atenienii consideră că *fericirea înseamnă să asculţi de preceptele lui Teofrast şi să mănînci doar cimbru sălbatic şi seminţe de păpădie.* În vreme ce masa lui Lisimah este un loc al abundenţei rafinate, ***pantodapon poluteleian bromaton***, masa frugală a tracilor lui Dromichaites pare mai aproape de *preceptele lui Teofrast*. Acesta – ştim din excerptele lui Porphyrios din tratatul *Despre*

1. Petre, „Les Thraces et leur fonction...", cit., pp. 53-58.
2. Louis Gernet, „Frairies antiques", în *Anthropologie de la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 23.

abstinență –, într-o scriere *Despre regimul alimentar*, lăuda sobrietatea primitivă a unei umanități mai pure, care, asemenea neamurilor barbare contemporane de la Dunăre, se abținea să mănînce orice fel de carne.

Discursul obiectelor, atît de elocvent în parabola ospățului dublu, devine discurs efectiv în scena care încheie acest episod la Diodor: regele get se adresează diadohului cu cea mai arhaică formulă de politețe, numindu-l „tată"[1], și îl întreabă care dintre cele două ospețe i se pare mai demn de un rege, ***basilikoteron***, mustrîndu-l pentru că a părăsit *o viață plină de strălucire*, ***bion lampron***, *și o domnie atît de spectaculoasă*, ***epiphanesteran basileian***, *cedînd impulsului de a porni împotriva unor oameni barbari, care duc o viață de sălbăticiuni*, ***theriode***, *într-un ținut geros și sterp.* Războiul lui Lisimah e condamnat fiindcă *a siluit natura*, ***ebiaso de para phusin***, violență pe care natura însăși o pedepsește, cîtă vreme nici o forță armată străină de aceste locuri, ***xenike dunamis***, nu-și poate afla aici scăparea, ***ou dunatai diasozesthai.***

Lisimah răspunde pe măsură elaboratei exhortații a regelui get, angajîndu-se solemn să-i fie prieten și aliat și să-i întoarcă cum se cuvine generozitatea – ***charitos apodosei***: ***charis***, darul generos și binevoitor, este o marcă semantică extrem de pregnantă a relației de armonioasă reciprocitate pe care cei doi regi o instituie ca temei al prieteniei și alianței dintre ei și pe care Dromichaites o încununează la propriu cu diadema pe care o pune pe capul celui care nu-i mai era prizonier, ci oaspete de preț.

Scenariul extrem de elaborat al acestui apolog despre virtuțile simplității merită atenția noastră pentru că dovedește, poate mai limpede decît altele, în ce măsură tradiția literară greacă prelucrează chiar și cele mai concrete fapte printr-o lectură proprie, menită să le înscrie în propriul discurs. În sine, faptul că Lisimah a încercat să-și extindă controlul spre Dunăre și nu a reușit nu-l interesează prea mult nici măcar pe Polibiu – în schimb, posibilitatea de a transforma acest fapt într-o paradigmă ilustrativă pentru discursul identitar și pentru o viziune etică asupra diversității formelor de civilizație mobilizează un efort remarcabil de retorică și strategii complexe ale discursului, conferind împrejurării, incidentului, anecdotei o valoare generală și o exemplaritate ce îi anulează caracterul de *document* istoric și o prefac, cum scria Michel Foucault, în *monument* – ilustrare a unui principiu abstract, cu valoare mnemonică și educativă. Dublul ospăț al lui Dromichaites construiește, cum îndemna Ephoros, paradigma frugalității superioare luxului și a unei civilizații fruste, mai aproape de natură, față de excesul de cultură al lumii greco-macedonene.

Cazul lui Dromichaites e mai clar decît altele întrucît este vorba de un fapt istoric real, cu personaje pe care le putem lesne identifica, și tocmai de aceea

1. Diodor nu pomenește de vreo căsătorie dinastică, pentru care dispunem totuși de informația credibilă a lui Pausanias (1.9.7).

putem măsura mai precis gradul de remodelare – ca să nu spun de deformare – a realului pe care această anecdotă istorică îl operează. Între notaţia seacă a lui Polibiu, după care victoria lui Dromichaites vădeşte ***akrisia***, lipsa de discernămînt a lui Lisimah[1], şi exploatarea acestei victorii paradoxale ca epitomă a superiorităţii etice a bunului barbar asupra grecilor (şi macedonenilor) decadenţi, orice istoric modern alege fără ezitare severa simplitate pragmatică a lui Polibiu. Nu avem nici un motiv ca, în privinţa altor împrejurări, în care nu mai putem confrunta discursul grecesc despre geţi cu un referent real – sau cu viziunea critică a unui Polibiu –, să ezităm în a presupune că o remodelare similară celei operate prin paradigma pe care o ilustrează episodul narat de Diodor ar fi fost mai puţin radicală.

Mai mult, putem afirma, pornind de la acest exemplu, că există toate şansele ca severitatea polibiană să fi fost imediat dată uitării, în vreme ce ***interpretatio graeca*** moralizatoare a faptelor să fie de departe cea mai răspîndită şi cea mai populară. Este evident că scrupuloasa precizie a lui Tucidide cu privire la Teres şi Tereus, la care mă refeream la începutul acestui capitol, nu a modificat radical mecanismele tradiţionale de lectură cu care se războia istoricul. E iarăşi evident că viziunea tradiţională despre lumea septentrională a geţilor ca loc unde coexistă excesul de primitivism şi excesul de virtute nu s-a schimbat cu totul, ci doar a fost ajustată mereu, astfel încît să se poată adapta şi să poată fi utilă etapelor succesive ale evoluţiei reprezentărilor greceşti despre hotarul septentrional al oikumenei ca unul dintre modelele opuse şi complementare ce le puteau desluşi, prin contrast, propria identitate.

Opusul complementar al bunului rege Dromichaites nu este doar Lisimah cel nestăpînit în setea lui de cuceriri care îl aduce aproape de moarte din pricina setei în pustiul getic, ci şi regele Charnabon. Antieroul lui Sofocle mima ospitalitatea spre a-l lua prizonier pe eroul Demetrei ; Dromichaites îl ia prizonier pe Lisimah numai pentru a-i conferi statutul de oaspete. Regele Charnabon sfidează zeii, Dromichaites sacrifică înainte de a se aşeza la masă, vădind că respectă sacralitatea originară a comensalităţii. Charnabon foloseşte aparenţele unei înşelătoare ospitalităţi pentru a-l distruge pe Triptolemos ; generoasa ospitalitate a lui Dromichaites e menită să-l salveze pe regescul său prizonier din capcana aparenţelor şi să-l îndemne la reciprocitatea valorilor morale împărtăşite. Această enumerare de contraste ar putea continua ***ad libitum***. Nu încerc să demonstrez că Diodor sau sursa/sursele din care va fi preluat el apologul ospeţelor paralele de la Helis ar fi ştiut de *Triptolemul* lui Sofocle, chiar dimpotrivă, dar tocmai aceasta pune în evidenţă cît se poate de clar existenţa unei matrice constante în funcţie de care autorii antici citesc deopotrivă şi miturile, şi faptele referitoare la geţi.

1. Polyb. *fr.* 102.

Incidental, contrastul între opulenţă şi simplitate poate să fi servit uneori pentru a explica o tradiţie contradictorie referitoare la lumea tracică în ansamblu – de pildă, distribuind opulenţa ostentativă regilor odrizi şi simplitatea naturistă regilor geţi, mai puţin cunoscuţi şi deci mai susceptibili de reelaborări ale unei antropologii moralizatoare –, ceea ce nu înseamnă însă că Pârvan avea dreptate să extrapoleze acest model interpretativ şi să-i confere o realitate durabilă, de care avem toate motivele să ne îndoim: să nu uităm, de exemplu, că, exact în vremea războaielor cu Lisimah, descoperirile arheologice din aria getică atestă o explozie a civilizaţiei princiare ilustrată prin armuri şi arme de paradă din metal preţios şi prin înmormîntări fastuoase asemănătoare cu cele din aria sud-tracică[1]. Această realitate arheologică trimite mai degrabă la textul lui Phylarchos[2] despre regele Isanthes al Crobyzilor, *şi bogat, şi frumos*, care *îi întrecea pe toţi cei din neamul lui în lux ostentativ* (***truphe***), decît la simplitatea naturistă pe care le-o atribuie regilor geţi povestea ospăţului lui Dromichaites, ceea ce ne obligă să înscriem – integral şi fără nici o ezitare – episodul de la Helis, cu toate implicaţiile sale, în zona imaginarului antropo-geografic al Greciei elenistice.

3. Poligamie şi asceză

Pasajul din *Geografia* lui Strabon[3] referitor la moravurile geţilor, bine cunoscut şi frecventat, dar prea adesea citat fragmentar în literatura de specialitate, ilustrează aproape ca un palimpsest divergenţele şi incertitudinile tradiţiilor despre neamurile barbare pe care acest pasaj le sintetizează. Strabon porneşte de la o polemică între Poseidonios şi criticii lui Homer – Eratosthenes şi mai ales Apollodor. „Chestiunea homerică" – dezbaterea despre istoricitatea, veridicitatea şi valoarea informativă a epopeilor, este una dintre cele mai vii dispute erudite în cultura elenistică; declanşată de imensul travaliu filologic de stabilire şi comentare a textului celor două mari poeme atribuite lui Homer, înteţită de rivalitatea dintre marile centre de cultură ale secolelor III-II, Alexandria, Pergam şi Antiochia, această dispută a suscitat nenumărate comentarii erudite şi opinii contradictorii, reluate şi dezbătute în multe cazuri în opera lui Poseidonios[4].

Eratosthenes formulase cel dintîi teza – destul de şocantă într-un mediu precum acela al erudiţiei greceşti, în care Homer era principala autoritate culturală – potrivit căreia poemele homerice, foarte bine informate despre lumea greacă, nu ştiu mai nimic despre ţinuturile îndepărtate[5]. În „Comentariul" său la „Catalogul

1. Al. Vulpe, *IR* I, pp. 405, 464-495.
2. Phylarch. *FgrHist* 81 F 20, *apud* Athen. 12.51.536 d.
3. Strab. 7.3.4.
4. Edelstein-Kidd, *Comm.* ad Poseid. F 216, F 277 a.
5. Eratosthenes, fr. 1A, 5 şi 6.

Corăbiilor" din *Iliada*, Apollodor dezvoltă acest argument într-o adevărată perieghеză critică a ţinuturilor de margine în viziunea poeţilor – Homer, Hesiod, Alcman sau Eschil –, dar şi a logografilor şi a altor autori în proză[1]. Constatînd că în tradiţia epică popoarele Septentrionului erau idealizate ca foarte drepte şi pure, fără nici o menţiune despre cruzimea lor, ajunge şi el la concluzia formulată de Eratosthenes, anume că aceste neamuri de galactofagi şi ***abioi*** foarte drepţi erau o invenţie poetică. Poseidonios nu acceptă această concluzie, iar Strabon citează abundent argumentele acestuia cu privire la tradiţia homerică despre geţi, sciţi şi mysieni-moesi – popoare cît se poate de reale şi referent contemporan al tradiţiei homerice despre neamurile de galactofagi de la hotarul de nord al lumii cunoscute[2].

Strabon îi dă deplină dreptate lui Poseidonios în legătură cu chestiunea de principiu a istoricităţii referirilor lui Homer. El îl contestă doar punctual pe filozoful din Apameea atunci cînd acesta interpretează numele homeric de ***abioi*** în legătură cu celibatul unei „secte" getice, cea a aşa-zişilor ***ktistai***. Voi reveni în capitolul următor asupra acestei informaţii, dar deocamdată mă opresc la principalul argument pe care, polemizînd cu Poseidonios în acest punct, îl aduce Strabon, pentru care ***abioi*** se referă la sărăcia primitivă şi nomadă, însemnînd *lipsit de mijloace*, şi nu la un ipotetic celibat getic. *Nu are nici un rost să li se atribuie o viaţă de abstinenţă în ce priveşte femeile, mai ales cînd e vorba de traci şi, dintre aceştia, cu deosebire de geţi. Vedeţi mai degrabă ce ne spune Menandru despre aceştia – pe cît se pare fără a plăsmui ceva, ci, dimpotrivă, aflînd acestea în urma unei cercetări serioase : „Toţi tracii, şi cu precădere noi, geţii – căci mă laud că mă trag din acest neam –, nu ne prea stăpînim pornirile"*[3], *şi, ceva mai jos, dă şi exemple ale acestei patimi nestăpînite pentru femei : „Nu se însoară nici unul dintre noi cu mai puţin de zece, unsprezece neveste, unii chiar cu douăsprezece şi încă şi mai multe. Dacă pe vreunul îl loveşte soarta după a patra sau a cincea nuntă, e jelit pe la noi ca unul care a murit nenuntit, nelumit şi lipsit de bucuria căsniciei"*[4].

Celelalte pasaje din opera lui Menandru pe care Strabon le citează reprezintă doar probe indirecte, utile într-un raţionament deductiv : geţii sînt deosebit de pioşi ; Menandru[5] afirmă că excesul de pietate se datorează nevestelor, aşadar ar fi absurd – ***paralogon*** – să credem că geţii ar practica celibatul. Dar, dincolo de ceea ce pare a fi o hiperbolă comică supralicitînd numărul căsătoriilor, care creşte de la un vers la celălalt, primul pasaj citat este cît se poate de explicit : ca şi restul tracilor, spune Menandru, geţii erau poligami.

1. Apollodor, *FgrHist* 244 F 157.
2. Poseid. F 277a Edelstein-Kidd = F 45 Theiler.
3. Men. fr. 794 Körte-Thierfelder = 547 Kock.
4. Men. fr. 795 Körte-Thierfelder = 548 Kock.
5. Men. fr. 796 Körte-Thierfelder = 601 Kock.

Relatarea lui Herodot despre *poligamia atribuită tracilor care locuiesc mai sus de Crestonai*[1] nu poate fi prea uşor extrapolată ca referindu-se la ansamblul lumii tracice, inclusiv la geţi, cîtă vreme textul în cauză porneşte de la distincţia categorică între geţii ***athanatizontes*** şi toţi ceilalţi traci. Pasajul reprezintă totuşi un indiciu al faptului că poligamia făcea parte încă din vremea lui Herodot din repertoriul trăsăturilor ce singularizau aria nord-tracică în contrast cu cea greacă. Notaţii independente de textul lui Herodot – în special cea datorată lui Heracleides din Pont, elevul lui Aristotel (contemporan deci cu Menandru) – atribuie tracilor îndeobşte poligamia, cu detalii care sugerează o cunoaştere directă a cutumelor tracice, ceea ce nu are a ne surprinde din partea unui erudit originar din Heracleea Pontică: *Iau în căsătorie fiecare cîte trei sau patru femei, dar există şi unii care au chiar treizeci (de neveste). Ei le folosesc ca pe nişte slujnice (therapainai). Căsătoriile sînt şi pentru împreunare, şi ei se împreunează cu fiecare din timp în timp (ek periodou); dar* (nevestele) *spală şi rufe şi îi slujesc. Cele mai multe, după împreunare se culcă pe pămîntul gol. Dacă vreuna e nemulţumită, părinţii îşi pot lua fata înapoi dacă restituie ce au primit, căci le mărită pe un preţ. Iar cînd bărbatul moare, şi soţiile lui sînt moştenite ca orice alt bun*[2]. Am putea eventual bănui chiar că lui Menandru nu-i era necunoscut acest text sau unul de acelaşi tip, datorită aceluiaşi *crescendo* al numărului de soţii pe care şi fragmentul de comedie îl evocă. Oricum, textul citat de Strabon atestă explicit poligamia nu numai generic, în privinţa tracilor, ci şi specific, în ce-i priveşte pe geţi.

Un pasaj din *Chorographia* lui Pomponius Mela, unul dintre eruditii cei mai interesaţi de singularitatea moravurilor getice şi utilizînd pentru a le reconstitui surse variate şi de o calitate mai bună decît se consideră îndeobşte, se referă, în continuarea imediată a relatării despre funeraliile vesele pe care am citat-o deja, la sacrificarea soţiei preferate la moartea soţului, atribuind-o explicit geţilor – şi atestînd astfel în cheie funerară poligamia pe care Menandru o evocase în cheie comică. Mela, care îşi începuse paragraful getic cu fraza: *Unii dintre ei, mai ales geţii, sînt sălbatici şi gata să înfrunte moartea...*, scrie apoi: *Nici femeile lor nu au un suflet mai slab. Cea mai fierbinte dorinţă a lor este să fie ucise deasupra trupurilor soţilor lor morţi şi să fie îngropate deodată cu aceştia, şi, cum fiecare are concomitent mai multe soţii, se desfăşoară mari întreceri în faţa celor care vor decide căreia dintre ele i se cuvine această cinste. Ea se atribuie pe criteriul moravurilor, şi cea care învinge în această competiţie este deosebit de bucuroasă. Celelalte, în schimb, jelesc cu glas tare şi cu plînsete dintre cele mai stridente. Cei care vor să le consoleze aduc lîngă rug arme şi obiecte de preţ, declarîndu-se gata să negocieze sau să se lupte cu defunctul pentru ca acesta să permită căsătoria. Dacă nu are loc nici luptă, nici plată*[3], *rămîn peţitorii. Fetele*

1. Hdt. 5.5.
2. Heracl. *apud Arist. Fragm.* Rose, fr. 28.
3. Editorii identifică aici o lacună în text, dar sensul frazei nu pare problematic.

de măritat nu sînt date bărbaţilor de către părinţi, ci sînt în mod public fie cumpărate, fie cumpărătoare, după înfăţişare şi moravuri. Cele cinstite şi frumoase sînt la mare preţ, iar pentru celelalte se caută pe bani cineva care să le ia de nevastă[1].

Ar fi important de identificat sursa (sau sursele) lui Pomponius Mela pentru aceste informaţii extrem de detaliate referitoare la nupţialitate şi la statutul femeilor în lumea getică. Textul lui Herodot despre sacrificarea soţiilor la *tracii care locuiesc la nord de (neamul) crestonilor* – primul care pune în circulaţie tema întrecerii între soţii – poate sta la originea interesului erudiţilor pentru poligamia tracilor în context funebru, dar textul lui Mela atribuie geţilor acest tip particular de căsătorie şi pune într-o relaţie explicită teme diferite ale relatărilor anterioare. El postulează omologia dintre practicile de nemurire atribuite geţilor, vitejia războinicilor şi conduita neobişnuită a femeilor care se întrec pentru onoarea de a fi ucise şi jertfite pe rugul soţului. Pe de altă parte, Mela – sau izvorul pe care acesta îl utilizează aici – reia şi tema cumpărării soţiilor, prezentă încă la Herodot, dar dă alte amănunte decît „părintele istoriei" cu privire la modul în care sînt cumpărate soţiile şi la soarta văduvelor care nu sînt sacrificate la moartea soţului.

Atunci cînd, la începutul cărţii a 5-a, Herodot revenea cu informaţii despre traci în general şi despre obiceiurile lor, el preciza mai întîi că tracii poartă nume diferite de la o regiune la alta, dar au cam aceleaşi obiceiuri, cu excepţia geţilor, a trausilor şi a celor *care locuiesc la nord de* ***Crestonai***, distribuind apoi fiecărui neam citat caractere specifice: geţii practică rituri de nemurire, trausii – funeraliile vesele, iar *cei de dincolo de crestoni* sacrifică soţia preferată la mormîntul soţului: *fiecare are multe neveste; cînd unul dintre ei moare, se iscă o mare întrecere între soţii, iar prietenii se străduiesc cu mare rîvnă să afle pe care dintre ele a iubit-o răposatul cel mai mult. Cea astfel aleasă şi cinstită este elogiată deopotrivă de bărbaţi şi de femei, şi apoi este înjungheată pe mormînt de ruda ei cea mai apropiată şi înmormîntată împreună cu soţul; celelalte jelesc din răsputeri, fiindcă astfel li se aduce o mare ocară*[2].

---

1. Mela 2.2.19-21: ***Ne feminis quidem segnis animus est. super mortuorum virorum corpora interfici simulque sepeliri votum eximium habent, et quia plures simul singulis nuptae sunt, cuius id sit decus apud iudicaturos magno certamine adfectant. moribus datur estque maxime laetum, cum in hoc contenditur vincere. maerent aliae vocibus, et cum acer-bissimis planctibus efferunt. at quibus consolari eas animus est, arma opesque ad rogos deferunt, paratique, ut dictitant, cum fato iacentis, si detur in manus, vel pacisci vel decernere, ubi nec pugnae nec pecuniae locus sit, ~ manentque dominas proci ~. nupturae virgines non a parentibus viris traduntur, sed publice aut locantur ducendae aut veneunt.***
2. Hdt. 5.5.

În fine, *ceilalţi traci* – adică nu geţii, nu trausii şi nici cei de dincolo de crestoni – *îşi vînd copiii în ţinuturi străine, nu-şi păzesc fetele, pe care le lasă după voie să aibă de-a face cu bărbaţii, în schimb, nevestele şi le păzesc cu străşnicie şi le cumpără pe bani grei de la părinţi*[1]. Aşa cum am încercat să demonstrez într-un capitol anterior, confruntînd textul lui Herodot cu cel al lui Hellanicos, nu trebuie să absolutizăm aceste atribuiri diferenţiate şi aparent foarte precise pe care le operează Herodot. Mult mai preocupat de exactitate decît erau, probabil, predecesorii săi, el dispunea de un repertoriu mai bogat de etnonime – în cazul nostru, numele neamurilor componente ale marii familii trace – şi de o serie de ştiri despre moravuri singulare din această arie, dar distribuirea precisă a fiecărei particularităţi culturale cîte unui grup etnic e mai degrabă un artificiu de compoziţie, menit să evoce diversitatea extremă a acestei lumi şi să creeze impresia unei precizii riguroase într-un domeniu pe care cunoaşterea anterioară comună a grecilor îl percepea nebulos şi incert.

Pe de altă parte, Pomponius Mela este prototipul istoricului-compilator de cabinet. Izolat în Hispania sa natală, el dispune exclusiv de informaţii livreşti, astfel încît, de vreme ce e clar că detaliile pe care le menţionează cu privire la uzanţele matrimoniale ale geţilor nu reprezintă un simplu transfer de informaţii comprimate din textul lui Herodot, ci o variantă parţial diferită şi mult mai bogată în detalii decît a acestuia, trebuie să presupunem în amonte de relatarea lui Mela una sau mai multe surse diferite de Herodot. Una dintre aceste surse pornea poate de la tema herodotee a competiţiei între soţii pentru onoarea de a fi sacrificate la moartea soţului, dar dădea informaţii despre căsătoria la mormînt a văduvelor şi despre tîrgurile de fete nubile, pe care alţi autori în afară de Mela nu le mai transmit.

E destul de evident că, dacă uzanţa sacrificării soţiei preferate ar putea fi, la limită, coroborată de arheologia funerară – ceea ce, în realitate, nu se întîmplă sistematic nici în privinţa tracilor în general, nici în privinţa geţilor –, regulile referitoare la căsătorie sînt imposibil de verificat prin izvoare independente de textele scrise. În interiorul universului inevitabil livresc la care ne referim, alături de tema poligamiei şi a căsătoriei prin „cumpărare" ca parte a unui sistem general de schimb de daruri, ideea generică a competiţiei pentru moarte structurează constant relatările antice cu caracter antropologic. Omologia dintre moartea eroică a bărbaţilor şi sacrificarea funerară a femeilor, evidentă mai cu seamă din faptul că, în ambele cazuri, eşecul este considerat dezonorant şi afectează reputaţia supravieţuitorului, aminteşte de echivalenţa pe care, se spune, o stabileau uzanţele spartane între moartea bărbaţilor pe cîmpul de luptă şi moartea femeilor în timpul parturiţiei. Într-adevăr, la Sparta, mormintele ar fi fost anonime, în afară de cele ale oştenilor căzuţi în război şi ale femeilor care mureau în timpul naşterii[2].

1. Hdt. 5.6.
2. Zoe Petre, „Mentalităţi, ideologie, istorie socială: domeniul grec", în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp. 162-176.

Pe de altă parte, e greu să nu observăm că, în textul lui Heracleides Ponticul – care este, dintre toţi cei amintiţi aici, autorul cel mai susceptibil de o cunoaştere directă a lumii tracice din vecinătatea ţărmului pontic –, uzanţele poligame ale tracilor sînt evocate în afara oricărei referiri la un cod de onoare aristocratic. Dimpotrivă, soţiile-slujitoare, sortite unei vieţi foarte aproape de condiţia servilă, sînt cumpărate, moştenite sau vîndute ca o banală marfă, în vreme ce, la Herodot sau la Pomponius Mela, ele aparţin unei lumi nobiliare şi eroice, participînd, în modalităţi specific feminine, la competiţia pentru un nume ilustru şi pentru o aprobare publică formalizată.

Teoretic vorbind, existenţa unei atare societăţi agonistice, cultivînd elogiul public, ***epainos***, moartea eroică, precum şi un cod general al schimbului de daruri, nu e cu nimic mai puţin verosimilă decît lumea mai degrabă brutală şi destul de mizeră rapid evocată de fragmentul de text al lui Heracleides. Putem chiar să le facem să coexiste în spaţiu şi/sau în timp – presupunînd, de pildă, că atitudinile şi comportamentele de tip eroic aparţin unei lumi a începuturilor şi sînt apoi înlocuite de obiceiuri mai mercantile sau că, în preajma Heracleei Pontice, cu sistemul ei de aservire, dar şi de parţială asimilare a autohtonilor, instituţiile acestora vor fi fost contaminate cumva de uzanţele legate de economia monetară şi de sistemul grec de *chattel-slavery* – adică dominat de sclavii-marfă. Pe de altă parte, putem presupune existenţa unui ipotetic izvor care contrapunea o cunoaştere directă şi realistă unei viziuni romanţate şi eroice despre civilizaţia princiară a tracilor. Pînă la urmă însă, trebuie să recunoaştem că posibilitatea ca aceste forme de societate să fi existat cu adevărat în aria tracică sau chiar, mai precis încă, la geţi nu ar fi exclusă – dar depinde în mare măsură de evaluarea cu privire la calitatea informaţiei de care dispune fiecare autor antic.

În ceea ce-l priveşte pe Herodot, putem considera că el dispune de o sumă de informaţii directe, pe care nu le inventează de-a dreptul pentru a-şi colora naraţiunea, dar pe care le redistribuie adesea cu o precizie excesivă diferitelor neamuri şi pe care le integrează propriei viziuni despre lumea barbară. Probabilitatea ca Heracleides să relateze fapte pe care le cunoştea direct este, cum spuneam, foarte mare. În privinţa sursei sau surselor lui Pomponius Mela, în schimb, nu ne putem pronunţa cu tot atîta siguranţă. Singurul lucru care, în opinia mea, se poate afirma cu oarecare certitudine este că, mai degrabă decît Mela însuşi, o lucrare anterioară pe care el a utilizat-o culesese de la predecesori destule informaţii despre obiceiurile neamurilor trace, inclusiv despre nupţialitate şi uzanţele acesteia, pe care le concentrase apoi, atribuindu-le sistematic geţilor. Această centralitate livrescă, probabil artificială, a geţilor este evidentă şi în pasajul – citat într-un capitol precedent – cu privire la sacrificii şi nemurire[1], ca

1. Mela 2.2.18: ***feri ac paratissimi ad mortem***, *sălbatici şi pregătiţi cu prisosinţă să înfrunte moartea, din cauza unor variate opinii, căci unii cred că sufletele celor*

şi în pasajul despre căsătorii şi sacrificii funerare pe care l-am amintit ceva mai sus; ea tinde să sugereze, mai degrabă decît o sistematizare operată de însuşi autorul *Chorografiei*, preocupat să sintetizeze într-o operă unică imensa diversitate naturală şi culturală a lumii, existenţa unei „micromonografii" despre geţi într-o operă anterioară celei a lui Mela.

Cine ar putea fi acest autor anterior e greu de precizat. După toate probabilităţile, acesta cunoştea textul lui Herodot – o lectură obligatorie pentru orice grec cultivat din epoca elenistică –, dar avea cunoştinţă şi de detalii care par mult mai realiste şi mai direct observate, mai ales în ceea ce priveşte căsătoria şi relaţia dintre poligamie şi uzanţele funerare. Amănunte de tipul negocierii lîngă rug a văduvelor care nu fuseseră sacrificate sau a peţitorilor care cer sau oferă daruri, după cum mireasa e sau nu *cinstită şi frumoasă*, provin mai degrabă dintr-o observaţie directă decît dintr-o logică narativă proprie discursului grec. Ele ar putea deriva dintr-un text istorico-etnografic al unui autor de felul lui Demetrios din Callatis sau al concetăţeanului său Satyros, destul de celebri pentru a fi fost consultaţi de Mela în secolul I d.Hr. şi destul de familiari cu mediul traco-getic pentru a nota atare amănunte care au toate şansele de a fi fost observaţii relativ directe. În cazul în speţă, ipoteza ca Poseidonios să fi fost sursa lui Mela nu poate fi în nici un caz susţinută: Strabon argumentează tocmai împotriva lui Poseidonios tema poligamiei şi n-ar fi avut nevoie de Menandru dacă atare instituţie ar fi fost amintită chiar de autorul cu care polemiza. Rămîne deschisă posibilitatea ca Poseidonios, asemenea numeroşilor autori care, de la Herodot la Heracleides Ponticul, vorbesc despre poligamie la traci şi nu la geţi, să fi consemnat pe seama tracilor obiceiuri pe care Mela, simplificînd, să le atribuie apoi cu precădere geţilor, dar nimic nu poate fi demonstrat cu o minimă rigoare în acest sens.

Oricum ar sta lucrurile în privinţa sursei lui Mela, tema poligamiei tracilor în general şi a geţilor în special apare cu o anumită constanţă în izvoare. De bună seamă, astfel de informaţii vor fi coroborat reprezentările tradiţionale despre hotarul de nord al lumii cunoscute ca loc al excesului. În mod particular, diferite poveşti situau în ţinuturile septentrionale ale oikumenei un exces de sexualitate neînfrînată: Orfeu, încremenit într-o lună de miere fără sfîrşit, inventează pederastia ca să nu trădeze amintirea Eurydikei, pierdută din cauza incapacităţii eroului de a ieşi din timpul încărcat de Eros al nunţii, şi sfîrşeşte sfîşiat de femeile trace delirînd din exces de pulsiune erotică; Boreus o violează pe prinţesa Oreithyia înainte de a deveni „ginerele atenienilor" şi apărătorul acestora; Tereus –

---

plecaţi se vor întoarce, alţii – că, deşi nu se mai întorc, nici nu se sting, ci se mută în ţinuturi mai fericite, alţii, în fine, că sufletele mor, dar că aşa e mai bine decît să trăiască. De aceea la unii dintre ei se obişnuieşte să se jelească, ***lugentur****, la naştere, căinîndu-i pe nou-născuţi, şi dimpotrivă, înmormîntările sînt sărbători, celebrate ca rituri sacre prin imnuri,* ***carmina****, şi joc,* ***lusus****.*

transferat de Sofocle din Daulia în ţinuturile Traciei – îşi violează cumnata şi apoi îi taie limba ca să nu-l poată denunţa; iubirile tragice ale lui Apollon pentru frumoşii adolescenţi Hiakynthos sau Thamyris sînt şi ele localizate fie în acea Grecie alternativă a ţinuturilor muntoase ale Arcadiei, fie în tărîmul alterităţii proxime care e Tracia. Pindar situa în ţinuturile generice ale Septentrionului o sumă de transgresiuni ale codului relaţiilor sexuale şi ale căsătoriei, evocînd excesele centaurilor şi ale sălbaticelor amazoane[1]. Herodot insistă dezaprobator asupra excesului de libertate în conduita fetelor nubile; mai tîrziu, Phylarchos va nota povestea regelui crobyzilor Isanthes, *frumos şi desfrînat peste măsură*, iar Ailianos, care culege tot felul de detalii din opere ale predecesorilor, relatează ca pe o probă de libertinaj faptul că, la ospeţele tracilor, aceştia închinau în cinstea oricărei femei (şi nu doar în cinstea propriei soţii sau mai ales concubine, cum se admitea în Grecia)[2]. Aşa cum spuneam însă la începutul acestei investigaţii, poienile şi pădurile de la hotarul de nord al Greciei simbolizau excesul de Eros cu mult înainte ca etnografii şcolii aristotelice să explice, ca Heracleides, statutul marital al femeilor şi regulile poligamiei la traci.

Relaţia dintre aceste notaţii cu caracter antropologic şi legendele despre Orfeu sau Tereus e departe de a fi univocă: nu cred că putem afirma pur şi simplu că, ştiind că tracii practicau poligamia, miturile greceşti au atribuit ţinuturilor septentrionale lipsa de măsură în relaţiile sexuale, dacă n-ar fi decît pentru că poligamia ar putea fi, la limită, un argument al excesului heterosexual, în vreme ce miturile vorbesc despre o încărcătură excesivă de Eros în egală măsură hetero- şi homosexuală, făcînd chiar din Tracia locul de origine al pederastiei, ceea ce nu mai are cum să fie redus la „sîmburele de adevăr" etnografic despre cele 12 soţii ale geţilor lui Menandru.

Un fragment din *Istoriile* lui Arrian, citat de Eustathius în comentariile la *Periegeza* lui Dionysios, poate fi interpretat ca un termen mediu între legendă şi observarea antropologică a popoarelor negreceşti. Atunci cînd poemul Periegetului ajunge să-i amintească pe moesi şi pe traci[3], Eustathius comentează versul respectiv rezumînd informaţii din *Istoriile* pierdute ale lui Arrian, nu doar despre diferitele neamuri ale tracilor, ci şi despre nimfa-vrăjitoare Thraïke, *pricepută la vrăji şi descîntece*, şi apoi notează: *tot el (Arrianos) spune că la traci era obiceiul să aibă multe femei, aşa fel încît de la multe să aibă şi mulţi copii; şi se spune că acest obicei vine de la regele lor Doloncos, care a avut mulţi copii de la multe femei.*

1. Jeffrey J. Carnes, „The Ends of the Earth: Fathers, Ephebes, and Wild Women *in Nemean* 4 and 5", *Arethusa* 29, 1996, pp. 5-55.
2. Phylarch. *FgrHist* 81 F 20; Aelian. *VH* 3.15.
3. Dion. Perieget., *GGM* II, p. 119, v. 322.

Faptul că tracii sînt un neam foarte numeros este, de la Herodot încă, un lucru bine ştiut[1]. Doloncos, eponimul tracilor dolonci, pare să fie şi eroul fondator al acestei pletore demografice, mai aproape de mulţimile nenumărate de supuşi ai Marelui Rege persan decît de excelenţa greacă, bazată pe o tradiţie aristocratică a numerelor mici. Dar Doloncos este o figură la fel de mitologică precum nimfa Thraïke, eponimă a întregului neam tracic. În mod special, despre Doloncos izvoarele mitografice spun că ar fi trăit în vremea lui Cronos, adică tocmai în timpul mitic al absenţei unor distincţii clare între oameni, fiare şi zei: un timp cît se poate de adecvat pentru o sexualitate devălmaşă şi nereglementată. Societăţile-martor ale acestei vîrste de aur ambigue, ce stă sub semnul lui Cronos – zeul care, despărţind violent împreunarea pînă atunci perpetuă dintre Ouranos şi Gaia şi castrîndu-şi părintele, pe Ouranos, fondează prin paricid sexualitatea aşa cum este ea cunoscută zeilor, animalelor şi muritorilor, de vreme ce Afrodita se naşte tocmai din sămînţa însîngerată a Cerului primordial; zeul care zămisleşte copii legitimi, dar îi devorează de teamă că-i vor lua locul –, societăţile barbare contemporane cu primele consemnări ale geografiei mitice greceşti prelungesc în „timpul oamenilor" această lume originară, încă informă şi lipsită de reguli.

Un fragment datorat lui Nicolaos din Damasc, savantul autor al unui compendiu de etică comparată ce excerptează multe scrieri erudite din secolele anterioare, prezintă de altfel o variantă „anarhică" de poligamie care este foarte aproape de reprezentările antropologiei mitice. Vorbind despre sciţi – dar confuzia între sciţi şi traci e curentă în izvoarele greceşti –, el notează, probabil pe urmele lui Ephoros, că *aceştia sînt foarte drepţi*, ***dikaiotatoi***, *avînd în comun şi averea, şi femeile, aşa că îi consideră taţi pe toţi cei vîrstnici, pe cei mai tineri decît ei – fii, iar pe cei de aceeaşi generaţie – fraţi*[2]. Or, argumentul conform căruia o comunitate e cu atît mai solidară cu cît membrii ei sînt înrudiţi mai îndeaproape are un context imediat în raport cu scrierile lui Ephoros: acela al comunităţii de bunuri şi de femei din *Republica* lui Platon. Acesta explică în amănunţime în ce mod comunitatea realizată prin disjuncţia dintre căsătorie ca ficţiune sacră şi reproducere, mai aproape de regulile de împerechere ale animalelor de rasă, reprezintă o premisă pentru dreptate, ***dikaiosune***, şi pentru solidaritatea civică[3]. Această uluitoare răsturnare de perspective, care propunea recuperarea devălmăşiei originare şi a „vîrstei lui Cronos" în proiectul utopic al cetăţii perfecte, contribuie în mod decisiv la elaborarea, în generaţiile imediat următoare de moralişti şi antropologi, a teoriilor despre superioritatea simplităţii fruste a grecilor de odinioară şi a barbarilor contemporani, acest cuplu complementar de ficţiuni pe care s-a construit o întreagă literatură în epoca elenistică.

1. Hdt. 5.1.
2. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104, *apud* Stob. *Flor.* 3.1.
3. Pl. *Resp.* 457 d.

Pe urmele lui Ephoros şi Poseidonios, Strabon invocă de altfel explicit tezele lui Platon din *Republica* drept argument de autoritate în favoarea comunităţii de femei: *Nu-i de mirare că, din cauza excesului de nedreptate datorat tranzacţiilor din societatea noastră, acesta* (referirea e la Homer) *i-a numit foarte drepţi, **dikaiotatoi**, şi nobili, **agauoi***[1], *pe cei care trăiau în afara oricăror tranzacţii şi fără bani şi care, dimpotrivă, aveau totul în comun, afară de sabia şi cupa fiecăruia, şi deţineau în comun înainte de toate, conform principiilor lui Platon, femeile şi copiii*[2]. Pasajul se referă la sciţi, dar calificativul de ***abioi*** era, în intepretarea lui Poseidonios, ca şi în contraargumentarea lui Strabon, aplicabil geţilor şi presupusului lor celibat, ceea ce confirmă faptul că, în viziunea greacă, ţinuturile de la nord de Dunăre continuau să fie populate de un conglomerat de neamuri barbare între care distincţiile nu aveau valoare absolută.

Întorcîndu-ne însă la textul lui Menandru şi la informaţia cuprinsă în pasajul citat de Strabon, putem presupune că sclavul get, personaj al unei comedii pe care nu o putem identifica, cel puţin în stadiul actual al documentaţiei, juca rolul de *raisonneur* comic – pe care sclavii îndeobşte încep să-l joace sistematic în Comedia Medie şi Nouă – într-o intrigă avînd legătură cu căsătoria protagonistului. Cunoscînd din tradiţia ulterioară tiparul obişnuit al intrigilor comice, putem presupune că eroul principal al piesei era un tînăr atenian disperat fiindcă părintele său îi alesese o viitoare soţie, în vreme ce el însuşi dorea să se căsătorească cu o alta, că îşi mărturiseşte nefericirea sclavului-confident şi că acesta îl consolează oferindu-i soluţia poligamiei ca pe o ieşire acceptabilă dintr-un *qui pro quo* amoros.

Această ipotetică lectură presupune, cum s-a remarcat îndeobşte, că publicul atenian nu ar fi avut de ce să fie surprins dacă personajul comic al sclavului era de neam get – adică relativa frecvenţă a sclavilor de această origine, atestată de destule izvoare antice[3]. Nu cred totuşi că poate fi vorba de o simplă alegere „statistică" – adică Menandru, precum şi spectatorii comediei sale ar fi fost într-o asemenea măsură obişnuţi ca sclavii să fie geţi, încît să atribuie în mod natural personajului sclavului comic o origine getică, tot aşa cum, în suita „Chiriţelor" lui Alecsandri, slujitoarele acesteia sînt în mod natural ţigănci. În lectura mea, strategia acestei alegeri porneşte de la supoziţia că publicul începe prin a accepta ca pe un fapt banal şi lipsit de orice importanţă prezenţa în scenă

1. Sensul exact al termenului ***agauoi*** a provocat discuţii interminabile în filologia antică şi modernă, fără să se poată stabili dacă e un nume propriu, eventual un etnonim la fel de imaginar ca şi ***Galactophagoi***, sau un adjectiv de excelenţă uitat; vezi Edelstein-Kidd, *Comm.* ad Poseid. F 277a.
2. Strab. 7.3.7, *cf. ibidem* sau 7.3.8 *fin.*, cum propun unii editori ai textului – o nouă referire la *Republica*, cu privire la rolul nociv al comerţului maritim.
3. Phylarch. *FgrHist* 81 F 20; Herondas *Mim.* 5.67; Galen. ***Peri phusikon dunameon*** 2.17.67 (I, p. 618 Kühn).

a unui sclav get, fără însă a acorda o atenţie anume acestei origini şi concentrîndu-şi interesul asupra peripeţiilor protagonistului, pînă în momentul în care sclavul îi propune acestuia soluţia comică a poligamiei.

Dacă poligamia geţilor ar fi fost cuprinsă în definiţia-standard a acestui neam – dacă, vreau să spun, apariţia pe scenă a unui get ar fi declanşat ca pe un reflex imediat ideea de poligamie – sau dacă, dimpotrivă, publicul ar fi aflat abia din replicile citate de Strabon că geţii erau poligami, mecanismul comic al scenei ar fi fost anulat din start. Pentru ca acest mecanism să funcţioneze, replica sclavului get trebuie să fi provocat o ***anagnorisis*** ilariantă, readucînd în memoria spectatorilor un fapt relativ cunoscut, poligamia geţilor, care nu are a fi explicat şi argumentat, dar care nici nu reprezintă o banalitate. Scena citată de Strabon devine comică doar dacă presupunem că spectatorii descoperă, amuzaţi, că suferinţele eroului ar putea avea o soluţie alternativă la care nimeni nu se gîndise pînă în acel moment, pentru că regulile sociale generatoare ale dilemei erau considerate ca un dat indiscutabil al situaţiei : tînărul atenian trebuia să aleagă o singură soţie pentru că lumea în care trăia el practica monogamia. Proiectate brusc într-un alt sistem de convenţii sociale decît cel pe care o intrigă ateniană îl presupunea, provocînd surprinderea spectatorilor prin subita relativizare a normei de conjugalitate greacă – şi deci mutînd conflictul pe un alt plan semiotic decît cel pînă atunci presupus de acţiunea dramatică –, încurcăturile protagonistului capătă o soluţie, dar aceasta e comică, pentru că e de fapt imposibilă, tocmai fiindcă implică o inacceptabilă ignorare a cadrului social şi instituţional al intrigii.

Pentru comparaţie, să ne amintim de soluţia comică pe care o imaginase Aristofan în *Acharnienii* : acolo, Dikaiopolis, care eşuase în efortul de a-şi convinge concetăţenii să înceteze războiul, adoptă soluţia tratatelor de pace separate, încheiate de el ca persoană cu cetăţile din Liga Peloponesiacă[1]. Termenii constitutivi ai soluţiei lui Dikaiopolis – tratatul de pace, dorinţa fierbinte a protagonistului de a scăpa de necazurile războiului – erau cunoscuţi publicului şi perfect inteligibili, dar nimeni nu imagina reunirea lor într-un tratat individual de pace, posibil exclusiv în imaginaţia comică. La fel, publicul lui Menandru ştia că protagonistul comediei trebuie să aleagă între două căsătorii, una dorită de el şi cealaltă impusă de familie ; ştia că în afara Greciei există neamuri, printre care şi geţii, care practică poligamia, dar descoperea cu un hohot de rîs ipoteza reunirii acestor două realităţi, imposibil de imaginat în afara registrului comic. În acest punct, alegerea anume a unui get ca sclav-*raisonneur* al comediei îşi dezvăluie sensul : sclavul trebuia să provină dintr-o civilizaţie non-greacă ce furniza frecvent sclavi pe piaţa ateniană, dar care practica la fel de des poligamia : în această categorie specifică, cea mai verosimilă alegere era aceea a unui sclav get.

1. Ar. *Ach.* 130-134.

Galenus[1] îl citează fără alte precizări tot pe Menandru ca martor al excepţionalei şiretenii a sclavilor geţi, ce par a fi precursorii lui Truffaldino din *Commedia del'Arte*. O anume frecvenţă a numelor comice de sclavi indicînd această proveniență e amintită de Strabon[2], dar alte personaje sau împrejurări precis atribuite geţilor nu mai apar în comedii. Dimpotrivă, acestea apar destul de des în ceea ce-i priveşte pe traci. Cum am văzut mai sus, opulenţa barbară a ospeţelor oferite de regii Traciei era o temă relativ frecventă: Aristofan o introduce în ţesătura comică a pieselor sale, iar Anaxandrides evocă nunta de la curtea regelui Cotys ca pe un exemplu de exces lipsit de rafinament[3]. Excesul culinar şi sympotic nu este însă, cum scriam şi mai sus, o particularitate specifică ţinutului tracic, ci face parte din stereotipurile comice care marchează în general figura Străinului barbar.

Mai precis circumscrise la raporturile Atenei cu lumea tracă par a fi în schimb acuzaţiile-standard referitoare la o origine tracă ascunsă adresate diferitelor personaje politice ateniene la care textul comediilor face aluzie. Mai ales după ce legile din 451-450 cu privire la cetăţenia atenian excluseseră dintre cetăţenii cu drepturi depline pe cei ai căror părinţi nu erau atenieni născuţi într-o familie atenian, revelînd, probabil, originea mixtă a multora, acest tip de acuzaţie se întîlneşte tot mai des, atribuind, pe drept sau nu, o origine tracă mamelor, uneori chiar taţilor unor poeţi concurenţi – în mai multe comedii, inclusiv în *Păsările* lui Aristofan, Akestor e numit ***sakas***, din neamul sacilor, consideraţi fie sciţi, fie traci[4] – sau unor politicieni de vază, ca Hyperbolos, Meles sau Cleophon. Despre Hyperbolos – a cărui origine barbară era denunţată adesea de poeţii comici, jucînd un rol central în cel puţin două comedii, ***Phrateres*** a lui Leukon şi ***Artopolides*** a lui Hermippos – se spunea de fapt că ar fi fost lidian sau frigian[5],

1. Galen. *loc. cit*.
2. Strab. 7.3.4 – vezi acum întreaga chestiune analizată, cu surse complete şi bibliografia problemei, la Dan Dana, „Étude sur les porteurs du nom *Getas*", *StCl* 2001-2003 (sub tipar).
3. Anaxandrides F 41 Kock.
4. Ar. *Au*. 31, cu *scholion*-ul care citează un vers din comedia lui Callias, ***Pedetai***, ironizîndu-şi competitorul ca pe unul *pe care îl urăsc corurile* (Callias F 13 Kock), în vreme ce Eupolis, în comedia *Colakes* (F 159 Kock), pretinde că ar fi fost dat afară de la un banchet pentru că spunea glume prea agresive; Teopomp îl consideră mysian (F 60 Kock), în vreme ce autorii compulsaţi de Photios îi socoteau sciţi pe saci, dar adevăratul sens al acestor ironii colegiale este cel din fragmentul lui Metagenes, F 13 Kock, care se plînge că la Atena nu eşti recunoscut drept cetăţean decît dacă eşti *un sac mysian*; ca şi în *Păsările* lui Aristofan sau în *Broaştele*, v. 727-733, ţinta ultimă a acestor glume este decăderea standardelor cetăţii, care a ajuns să se bizuie mai mult pe barbari decît pe atenienii autentici. – Vezi şi Timothy Long, *Barbarians in Greek Comedy*, Chicago, 1986, pp. 112-117.
5. Plato Com. F 170 Kock, *cf.* F 166 Kock; Polyzelos F 5 Kock.

dar un fragment de discurs al lui Andokides pretinde că tatăl lui Hyperbolos lucra în mină şi era tatuat[1], ceea ce sugerează mai degrabă o origine tracică. Oricum, cea mai frecventă acuzaţie contra lui Cleophon este aceea că mama lui era de neam trac şi chiar îi vorbea în limba ei barbară[2], iar din versurile lui Eupolis şi Archippos rezultă că această acuzaţie devenise un stereotip al invectivelor îndreptate împotriva politicienilor[3]. În fiecare caz în parte, ne putem îndoi de veracitatea acestor acuze, dar este evident că frecvenţa căsătoriilor cu femei trace în practica ateniană era singura în măsură să le facă verosimile.

În ce măsură tema poligamiei va fi fost şi ea evocată, fie în texte comice anterioare lui Menandru, fie chiar cu prilejul unor căsătorii reale continuînd, în plină epocă clasică, practica aristocratică a alianţelor matrimoniale cu prinţii Traciei, e greu de afirmat cu certitudine în absenţa unor mărturii literare. Oricum, personajul sclavului get din comedia lui Menandru atestă faptul că acest tip de căsătorie rămînea exotic pentru publicul atenian, care ştia că şi perşii, şi regii macedoneni practicau căsătoriile dinastice poligamice, dar se îndoiau şi de legitimitatea, şi de moralitatea acestor uzanţe matrimoniale.

De la geţii ***athanatizontes*** la geţii poligami, divergenţa de definire sintetică a acestei populaţii din nordul Traciei denotă invariabil o familiaritate limitată şi o cunoaştere oarecum intermitentă a geţilor de către atenieni, precum şi de către greci îndeobşte. Cei ce ştiu exact la cine anume se referă etnonimul ***Getai*** sînt învăţaţii – logografii sau Herodot, Hellanicos sau Poseidonios mai tîrziu –, dar nici pentru ei această precisă determinare etno-culturală nu e întotdeauna interesantă. Omul obişnuit, spectatorul lui Sofocle sau al lui Menandru, care învăţase la şcoală scrisul şi cititul, nu geografia sau istoria universală (obiecte inexistente pînă tîrziu chiar în imaginarul savant al Antichităţii), ştia imediat, chiar dacă cu totul generic, cine sînt perşii, sciţii sau tracii, dar avea nevoie, de fiecare dată cînd geţii erau pomeniţi ***expressis uerbis*** de un autor sau altul, de o reactivare a memoriei sale pasive. În cel mai bun caz, el redescoperea, de fiecare dată cînd auzea acest etnonim, o cunoaştere vagă şi remanentă despre un neam cu moravuri oarecum aparte, ca toate popoarele de la marginea lumii cunoscute. Aceste grade foarte diferite de cunoaştere persistă şi azi în opinia comună: un spectator obişnuit al emisiunilor informative de televiziune ştie despre cine e vorba cînd aude etnonimele *britanic* sau *georgian* – dar dacă i se spune ceva, să zicem, despre *velşi* sau despre *inguşeţi*, are nevoie de o reactivare a memoriei sale pasive, sau chiar de o informaţie pentru el nouă şi specifică, pentru a putea situa şi identifica o civilizaţie despre care a auzit poate o singură dată, incidental. De aici şi stereotipurile sintetice, care funcţionează ca declanşator al procesului sumar de

1. Andokid. fr. 5 Blass-Fuhr.
2. Ar. *Ran.* 681, *cf.* Plato Com. F 60 Kock.
3. Eupolis F. 243 Kock; Archippos F 27 Kock.

reactivare aşa cum „Dracula" trezeşte pentru spectatorul american de rînd o vagă imagine a ţinutului din preajma munţilor Carpaţi.

Nu cred că e de prisos această comparaţie contemporană, cîtă vreme există o tentaţie implicită în cele mai multe lecturi ale izvoarelor antice de a presupune, fără vreo reflecţie prealabilă, că toate informaţiile istorice sau antropologice cuprinse în aceste texte sînt de acelaşi nivel. Eruditii care se adresează altor eruditi nu reprezintă regula generală, şi poeţii comici sau autorii de compendii nu stăruie asupra adevărului exact, pe care poate şi ei îl ignoră, preferînd fie locurile comune, fie întîmplările sau obiceiurile cu totul exotice. Cazul geţilor e departe de a fi singular: familiaritatea grecilor cu perşii, frecvenţa cu care paradigma egipteană sau chiar scitică – în sensul foarte larg al cuvîntului – sînt evocate, măcar de la Herodot încolo, face ca textele referitoare la aceste neamuri non-greceşti să presupună un nivel cu totul diferit de cunoaştere comună decît acela de la care porneşte un autor care vrea să transmită ceva despre neamuri mai puţin cunoscute, rar pomenite de precursori şi deci mai exotice, cum ar fi geţii, sarmaţii sau issedonii. Pentru a evalua corect informaţia pe care textele o transmit, evitînd extrapolările şi excesele, trebuie să evaluăm înainte de toate natura şi audienţa fiecărui text care ne transmite informaţia respectivă.

Se cuvine de altfel să remarcăm faptul că, pînă şi în cunoaşterea savantă, statutul geţilor, asemenea celui al altor actori secundari ai evenimentelor istorice văzute din persepctiva greacă, nu este lipsit de incertitudini. Aşa cum am mai observat, precizia cu care Herodot îi identifică pe geţi ca pe o ramură a multelor neamuri tracice nu se mai întîlneşte nici măcar în textul, altminteri remarcabil ca acribie, al *Geografiei* lui Strabon. Situaţi între două popoare şi între două arii de civilizaţie cu care grecii îndeobşte erau mai familiari – aria tracică din cauza vecinătăţii şi frecvenţei contactelor, aria scitică, dimpotrivă, din cauza excentricităţii ei paradigmatice –, geţii sînt atribuiţi cînd uneia, cînd celeilalte, uneori chiar în acelaşi text, cum se întîmplă în pasajele din cartea a 7-a a *Geografiei* la care m-am referit. Strabon are sub ochi textul lui Poseidonios despre ***abioi***, pe care savantul său precursor îi identifică cu geţii, şi principalul lui argument împotriva teoriei lui Poseidonios, textul lui Menandru, acceptă implicit această identitate – dar cînd argumentează în sprijinul propriei descifrări a sensului termenului ***abioi***, argumentele lui vin fără excepţie din tradiţia despre sciţii nomazi, fără ca aceasta să-i neliniştească în vreun fel nici pe Strabon însuşi, nici pe cei mai mulţi dintre comentatorii care îi utilizează textul.

Dimpotrivă, Strabon chiar teoretizează în treacăt această confuzie, scriind că tracii s-au amestecat cu neamurile (***ethne***) de sciţi şi sarmaţi (şi cu bastarnii) mai ales la nord de Dunăre, în vreme ce la sud de fluviu el remarcă mai cu seamă o prezenţă celtică[1]. Nu încape îndoială că această remarcă reflectă într-o măsură

1. Strab. 7.3.2.

realitatea istorică a deplasărilor de populaţii variate ca origine în spaţiul istro-pontic, doar că afilierea implicită a geţilor la aria de civilizaţie nord-pontică precedă cu mult aceste evenimente istorice, urcînd pînă la textul lui Platon din *Charmides*, care evocă laolaltă pe Zalmoxis – calificat mereu drept trac, niciodată get – şi pe Abaris Hyperboreul. Pînă şi eroul emblematic al acestei lumi de margine, care este, de la Herodot înainte, Zalmoxis, este identificat aproape aleatoriu ca get, trac sau scit. În plină epocă imperială, chiar şi după ce ţinuturile locuite de geţi fuseseră incluse în teritoriul provinciilor romane, această confuzie continuă fără ca vreo contradicţie să fie relevată, şi Lucian, de pildă, se referă la spaţiul getic cînd identificîndu-l ca atare, cînd integrîndu-l în aria scitică, după cum îşi organizează propriul discurs[1].

Pe de altă parte, tot Poseidonios, urmat de Strabon, în discuţia despre mysienii şi moesii integraţi ariei tracice, refuză implicit să distingă între geţi şi traci, aşa cum făcea Herodot. Observam încă din analiza poveştii ionienilor despre Salmoxis identificarea generică a acestuia ca trac, aşa cum se întîmplă şi la Platon, şi la mulţi dintre autorii posteriori. În schimb, sursa utilizată de Pomponius Mela pentru antichităţile getice atribuie cu precădere acestora uzanţe pe care alţi autori le relatau cu privire la traci în general sau la diferite ramuri ale neamului tracic, altele decît geţii.

Concluzia pe care o impun fluctuaţiile acestor determinări este aceea că identitatea specifică a geţilor în ansamblul populaţiilor de neam tracic, fără a fi necunoscută, nu era considerată decît rareori importantă, şi mai ales nu reprezenta decît rareori o informaţie, fiind mai cu seamă un mod de a vorbi despre Celălalt. Cu cît voiau să accentueze mai mult alteritatea obiceiurilor getice, străine de cele ale grecilor – fie pentru a o recuza, fie, dimpotrivă, pentru a o înzestra cu virtuţi exemplare –, cu atît autorii antici îi făceau să alunece pe aceştia mai aproape de sciţii nomazi, paradigmă a alterităţii.

Pe lîngă această perpetuă deplasare între vecinătatea familiară şi distanţa exotică, polaritatea particularităţilor de civilizaţie atribuite geţilor în textele antice, care fac să coexiste în aceste ţinuturi de margine abstinenţa şi excesul, poligamia şi celibatul, vegetarianismul şi sacrificiile umane, reorganizează atît de drastic posibila informaţie de pornire, încît e aproape imposibil pentru exegeza modernă să regăsească eventualele date reale ce s-ar ascunde îndărătul acestei viziuni. Într-o măsură, chiar şi textul lui Menandru despre poligamia precis atribuită geţilor ar putea deriva din această colecţie de stereotipuri opuse şi complementare, şi doar ipotetica reconstituire a producerii efectelor comice în scena citată de Strabon ne sugerează o mai mare veridicitate informativă a pasajului, şi aceasta cu totul relativă: e poate imprudent să conchidem că Menandru atestă practica poligamiei la geţi şi e mai corect să ne rezumăm la a afirma că textul comic citat

1. Vezi *infra*, pp. 365-369.

în *Geografia* eruditului din Amaseia atestă faptul că atenienii din vremea lui Menandru credeau că geţii ar fi practicat poligamia.

Trebuie însă să adaug imediat că, măcar în această formă prudentă, tema poligamiei getice merită mai multă atenţie în reconstituirea – atît de des extrem de imprudentă în alte privinţe – pe care o propun autorii contemporani: dacă recuzăm orice precauţie metodologică atunci cînd e vorba de presupuse însuşiri nobile ale geţilor, ca asceza, vegetarianismul sau credinţa în nemurire, şi devenim brusc suspicioşi cînd e vorba de poligamie, facem exact ceea ce făcea şi Pârvan cînd atribuia geţilor puritatea absolută a moravurilor, iar tracilor – decadenţa. Antropologia getică trebuie să iasă o dată pentru totdeauna din sfera mitologiilor identitare şi să reintegreze, atît cît ne-o permit sursele antice, domeniul analizei ştiinţifice căruia îi aparţine de drept.

V

În căutarea autorului pierdut

1. Poseidonios despre moesi

Spre deosebire de alţi autori consacraţi, a căror operă este încă accesibilă astăzi, ca Herodot sau Strabon, Poseidonios nu e în genere luat în considerare în dimensiunile sale reale de istoriografia românească referitoare la civilizaţia getică – iar cînd este menţionat (ceea ce e departe de a reprezenta o regulă), el apare mai degrabă în note, ca una din sursele lui Strabon. Or, Poseidonios nu este un lexicograf sau un erudit cvasianonim, ci unul dintre cei mai importanţi filozofi, moralişti şi istorici ai epocii elenistico-romane, autor al unei imense opere, ce-i drept pierdută, ceea ce ar putea explica şi faptul că adeseori este ignorată în dimensiunea şi importanţa ei de cercetătorii mai puţin familiari cu studiile clasice ; o operă care a exercitat însă o influenţă majoră asupra a generaţii succesive de istorici, savanţi şi filozofi ai lumii greco-romane[1].

1. Primul filolog modern care a încercat reconstituirea operei lui Poseidonios la dimensiunile şi importanţa ei este Karl Reinhardt, în monografia *Poseidonios*, München, 1921 ; vezi şi *idem*, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, 1926, şi *Poseidonios über Ursprung und Entarterung*, Heidelberg, 1928, sintetizate în masivul articol din *RE* 22.1 s.v. *Poseidonios* (1953), republicat corr. Stuttgart, 1954, col. 558-826. În afara ediţiilor comentate de fragmente ale lui Willy Theiler, *Poseidonios*, Berlin, 1981, şi L. Edelstein şi I.G. Kidd, *Posidonius*, I. *The Fragments*, II. *The Commentary*, Cambridge, Mass., New York, New Rochelle, Sydney, 1988-1989, vezi A.D. Nock, „Posidonius", *JRS* 49, 1959, pp. 1-15 ; Marie Laffranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris, 1964 ; Kurt von Fritz, „Poseidonios als Historiker", în *Historiographia antiqua, Commentationes lovanienses in honorem W. Perelmans septuagenarii editae*, Louvain, 1977 ; I.G. Kidd, „Poseidonios as Philosopher-Historian", în Jonathan Barnes, Miriam Griffin, *Philosophia Togata*, Oxford, 1988.

La o primă abordare, Poseidonios este autorul cu care polemizează Strabon în legătură cu sensul termenului ***abioi*** şi de la care provin şi alte cîteva date despre moesi şi unele grupuri de „specialişti ai sacrului", citate de Strabon în acelaşi context. Pînă şi în acest sens limitativ, e necesar să verificăm, printr-o investigaţie atentă a ansamblului operei lui Poseidonios şi a rostului pe care amănuntele cu privire la geţi le-ar fi putut avea în economia acesteia, datele citate de autorul *Geografiei*. Procedînd la această verificare, am ajuns la convingerea, schiţată încă din studii anterioare[1], că, în afara pasajului despre ***ktistai***, opera lui Poseidonios conţinea şi alte referiri la geţi şi că acestea au fost preluate de Strabon şi de alţi autori posteriori, chiar dacă numele filozofului din Apameea nu este de fiecare dată menţionat în mod explicit.

Este evident pentru oricine are o minimă experienţă de *Quellenforschung* că identificarea unei surse pierdute într-un text posterior este simplă şi certă doar atunci cînd acesta din urmă citează autorul şi, eventual, chiar opera anume din care şi-a cules informaţia. Cîtă vreme Strabon scrie că Poseidonios se referă la asceţii geţi numiţi ***ktistai***, nu încape nici o îndoială că pasajul în cauză din *Geografia* este un citat mai mult sau mai puţin exact dintr-o operă a lui Poseidonios, exegeza fiind datoare, în acest caz, numai să încerce să identifice mai precis opera, contextul şi eventual sursa lui Poseidonios însuşi. Dimpotrivă, cînd se formulează ipoteze cu privire la o origine similară a altor amănunte, fapte sau consideraţii din acelaşi context strabonian, unde însă Poseidonios nu e citat nominal, aceste ipoteze rămîn în zona posibilului şi devin cu atît mai probabile cu cît se acumulează mai multe argumente circumstanţiale şi conjecturi ţinînd de natura şi caracteristicile generale ale operei lui Poseidonios, de gradul de interes faţă de aria nord-tracică pe care i-l putem presupune, de cronologia redactării scrierilor acestui autor. Oricît de laborios, adesea pedant şi nu o dată obositor pentru cei nedeprinşi cu arcanele filologiei poate părea un atare demers, el trebuie să fie asumat cu toate riscurile. Este ceea ce îmi propun să fac în capitolul de faţă, solicitînd îngăduinţa şi răbdarea cititorului.

Într-o accepţie minimală, aşadar, Poseidonios este autorul care vorbeşte pentru prima oară, pe cît putem şti azi, despre anumite categorii de specialişti ai sacrului la geţi[2]. Strabon îl citează direct, polemizînd cu el, atunci cînd explică termenul homeric ***abioi***, pe care Poseidonios îl înţelege ca referire la categoria numită ***ktistai***, care practică celibatul din raţiuni religioase, dar Strabon se opune acestei interpretări citînd textul lui Menandru despre poligamia la geţi. În acelaşi context, el citează şi epitetul ***theosebeis***, *cei care venerează divinitatea, pioşii, cucernicii*, căruia i-l adaugă pe cel mai puţin inteligibil de ***kapnobatai***, *cei care merg prin*

1. Zoe Petre, „A propos des sources de Jordanès", în Lucian Boia (ed.), *Études d'historiographie*, Bucureşti, 1985, pp. 39-51.
2. Theiler, F 135 = Edelstein-Kidd, fr. 277a, *apud* Strab. 7.3.2-4 şi 7.

fum. Pe cît putem afirma acum, Poseidonios atribuia aceste dovezi de pietate moesilor, însă, din logica argumentării lui Strabon, e neîndoios faptul că acesta este numele poseidonian pentru geţi. Dion din Prusa, a cărui operă şi concepţie va fi profund marcată, cum vom vedea, de viziunea stoică asupra istoriei elaborată de Poseidonios, menţionează ca pe un lucru bine ştiut că numele homeric de Mysieni îi desemnează în vremea lui pe geţi : *se întîmplă* – scrie el în Discursul Olimpic – *că am făcut de curînd o lungă călătorie dinspre Istru şi dinspre ţara geţilor, cum e numele de azi al acestui neam, sau, cum le spune Homer, a Mysienilor*[1].

Primii editori ai fragmentelor din opera lui Poseidonios îi atribuiau acestuia şi paragraful strabonian referitor la Zalmoxis[2], pînă la fraza care introduce personajul numit aici ***Dekaineus***[3]. Observaţia pe care o fac deopotrivă editorii lui Strabon[4] şi Edelstein şi Kidd în propria lor ediţie a fragmentelor lui Poseidonios[5], anume că această atribuire trebuie recuzată nu atît pentru că Poseidonios nu e citat direct, cît din cauză că întregul fragment referitor la marii preoţi ai geţilor, de la Zalmoxis la Deceneu, reprezintă un tot unitar, e cît se poate de justificată dacă şi numai dacă acceptăm, din raţiuni asupra cărora voi reveni imediat, că informaţiile cu privire la Deceneu nu puteau proveni în nici un caz de la Poseidonios. Într-adevăr, specialiştii subscriu în genere la teza lui Jacoby, după care cele 52 de cărţi ale *Istoriilor* lui Poseidonios începeau acolo unde se oprise Polibiu, adică în 144, şi se opreau o dată cu relatarea evenimentelor din anii 86 sau 85 ai secolului I î.Hr.[6], şi consideră îndeobşte că doar *Istoriile* ar putea fi luate drept sursa lui Strabon pentru evenimentele relatate în cartea a 7-a a *Geografiei*. De aici ar decurge şi concluzia că nici un eveniment posterior anilor

1. Dion. *Or*. 12.16.
2. Theiler, F 45 = Strab. 7.3.4-5.
3. Într-un foarte recent articol, Dan Dana („Les Daces dans les ostraca du désert Oriental de l'Égypte. Morphologie des noms daces", *ZPE* 143, 2003, pp. 166-186) dovedeşte că numele autentic al sacerdotului este ***Dekinais*** sau ***Dikinais***, mai apropiat de varianta mss. a cărţii a 16-a a *Geografiei* lui Strabon (16.2.39), ***Dekuneos*** **F** ***Dekineuos*** **Cmowxz**, ***Dekinaios*** **Dhi** ; în *Geticele* lui Iordanes (40, *cf*. 71), numele personajului este ***Dicineus***. – ***Dekinais*** este un nume comun, *cf*. ***Dikhnais Diourpou***, SEG XXXII, 715 = *IGB* V 5281 ; ***Decineus***, *Ann.Ep*. 1951, 144 ; ***L. Trebius Dicinai***, *Ann.Ep*. 1983, 211 etc., citate de Dan Dana, „Les Daces dans les ostraca...", cit., şi *idem*, „Dekinais et Avizina. Précisions onomastiques sur deux noms historiques des daces", *Buletin CICSA* 2003 (sub tipar). – Păstrez aici varianta familiară cititorului român, *Deceneu*, pentru a nu complica în exces lectura.
4. Raoul Baladié, în Strabon, *Géographie*, text stabilit şi tradus de François Lasserre şi Raoul Baladié, Coll. des Universités de France, vol. IV (cartea a VII-a), Paris, 1987, *ad loc*.
5. Edelstein-Kidd, *Posidonius, Comm*. (II, 2), p. 947.
6. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée...*, *op. cit.*, pp. 116-117 ; ed. Ruschenbusch, „Der Endpunkt des Historien des Poseidonios", *Hermes* 121, 1, 1993, pp. 70-76.

86-85 menţionat de Strabon nu poate proveni de la Poseidonios –, adică, în cazul nostru, nu doar menţiunea despre campania getică plănuită de Caesar, precum şi cea despre transferul de populaţie din vremea lui Aelius Catus, informaţii evident contemporane cu Strabon, nu cu Poseidonios, dar şi cele două relatări referitoare la Burebista şi Deceneu, posterioare războiului mitridatic.

În consecinţă, editorii recenţi citesc ca pe un bloc unitar naraţiunea despre Zalmoxis, Burebista şi Deceneu şi consideră că întregul pasaj se datorează fie exclusiv lui Strabon, din informaţii culese de la contemporani, fie mai degrabă altei surse, mai recentă decît scrierile lui Poseidonios, poate traducerii greceşti a *Istoriilor* lui Asinius Pollio[1] sau *Istoriei* lui Timagenes, autor grec trăind la Roma în vremea triumvirilor. Principala dificultate care se opune acestei atribuiri decurge din caracterul *Comentariilor* lui Asinius Pollio, mai degrabă interesat de politică şi de campaniile militare decît de credinţele neamurilor barbare, cercetate în schimb cu mare atenţie de Poseidonios în opera sa. Cît despre Timagenes, celălalt candidat la paternitatea pasajelor straboniene despre Zalmoxis şi Deceneu, probabilitatea ca acest contemporan al lui Caesar, renumit nu numai pentru malignitatea, ci şi pentru erudiţia sa, şi interesat în general de neamurile barbare[2], să fi narat istoria marilor preoţi ai geţilor e ceva mai mare. Totuşi, aşa cum s-a demonstrat foarte pertinent, opera lui Timagenes proclama superioritatea absolută a grecilor faţă de toate neamurile barbare, inclusiv romanii[3], ceea ce nu consună cu modul de prezentare a pietăţii getice în textul lui Strabon.

Or, dacă este evident că tot ce ţine de sfîrşitul războaielor civile şi de epoca lui Augustus nu are cum proveni de la Poseidonios, care moare probabil în 51 î.Hr., nu există o imposibilitate formală ca unele informaţii privindu-l pe Burebista şi începuturile remarcabilei sale ascensiuni (a căror cronologie este ea însăşi destul de disputată) să fi fost consemnate totuşi de Poseidonios, fie în una dintre numeroasele digresiuni ale *Istoriilor* – modalitate în aşa măsură caracteristică acestui autor, încît s-a putut scrie că digresiunile sînt, pentru Poseidonios, la fel de tipice cum sînt discursurile pentru Tucidide[4] –, fie în altă operă. Poate în ***Peri Okeanou***[5] sau în ***Historia peri Pompeiou***, ambele citate explicit de Strabon în

1. Baladié, *Notice*, p. 21.
2. Timagenes, *FgrHist* 88, T 7= Amm. Marc. 15.9.2, ***Timagenes. haec qua diu sunt ignorata, collegit ex multiplicibus libris***, *Timagenes a cules din nenumărate cărţi informaţii pînă atunci ignorate*.
3. Marta Sordi, „Ellenocentrismo e filobarbarismo nell'excursus gallico di Timagene. Un esempio di etnologia antica", în *eadem*, *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'Antichità*, Milano, 1979, pp. 34-53.
4. Despre frecvenţa digresiunilor la Poseidonios, vezi Reimar Müller, „Zum Verhältniss von narrativen und strukturellen Elementen im der antiken Geschichtsschreibung", *SStor.* 10, 1986, pp. 25-35 ; Jürgen Malitz, *Die Historien des Poseidonios*, München, 1983, pp. 67-69.
5. Vezi Theiler, *Komm. ad* F 45, pp. 57-58.

Geografia[1]. Conținutul și limitele operei dedicate lui Pompei sînt însă la rîndul lor foarte disputate[2]. Oricum ar sta lucrurile, știm cu precizie că această biografie apologetică începea o dată cu intrarea lui Pompei în viața publică, în vremea dictaturii lui Sulla, și mergea pînă la sfîrșitul războaielor mitridatice, în 63 sau 62, cîtă vreme în iunie 60, Cicero – care încercase fără succes să obțină de la Poseidonios un elogiu similar despre faimosul său consulat – îi scria frustrat de eșec lui Ti. Pomponius Atticus pomenind biografia închinată lui Pompei, ceea ce dovedește că opera era deja în circulație la acea dată. Nu e prea clar, așadar, nici ce putea ști Poseidonios despre Burebista în anii 60 și nici, mai cu seamă, cum s-ar fi integrat o narațiune despre Deceneu și Burebista într-o apologie a lui Pompei. În schimb, *Tratatul despre Ocean* ar putea fi o sursă a informațiilor despre geți, cîtă vreme Jacoby, reluat de Reinhardt, consideră că toate pasajele straboniene referitoare la neamurile arhaice provin din ***Peri Okeanou***.

Un argument ce nu pare să fi fost luat în seamă de exegeții recenți ai operei lui Poseidonios este acela al corespondențelor dintre *Geografie* și operele posterioare acesteia, cu deosebire ceea ce se mai poate reconstitui din *Geticele* lui Dion din Prusa. Cîtă vreme știm cu pertinență că *Geografia* lui Strabon nu circulă în posteritatea ei imediată, fiind redescoperită relativ tîrziu de erudiții de la Constantinopole, e clar că ***loci similes*** dintre opera geografică a lui Strabon și citatele clar atribuite de Iordanes lui Dion – cu precădere referindu-se la Deceneu și la reformele pe care Dion i le pune în seamă – provin din utilizarea unei surse comune, care are toate șansele să fie o operă a lui Poseidonios (sau un rezumat de școală, destul de fidel, al acesteia).

Oricum, Strabon nu rezumă mecanic și exclusiv *Istoriile* lui Poseidonios, ci – așa cum exegeza modernă e tot mai înclinată să considere – folosește o diversitate de surse, mergînd de la Hecataios la autori aproape contemporani, dar este profund influențat de viziunea de ansamblu asupra istoriei civilizațiilor pe care opera istorică a lui Poseidonios o dezvoltase, și de aceea se referă aproape constant la această operă. Pe de altă parte, Strabon însuși publicase, înaintea *Geografiei*, o operă istorică importantă, pentru care avea toate șansele să utilizeze și alte surse de informație decît cele direct citate în *Geografie*, așa că nu putem exclude cu totul ipoteza că Strabon a găsit informațiile despre Deceneu și Burebista în altă operă dintre cele 26 de tratate atribuite longevivului și prolificului stoic, cum ar fi, de pildă, pe lîngă cele două menționate deja, scrierea despre *Zei și*

1. Strab. 11.1.6; 2.2.1-3.8; Jacoby, *FgrHist* 87, F 105, citat de Reinhardt, *RE* s.v. *Poseidonios*, col. 680-681.
2. Reconstituirea generoasă propusă de Reinhardt, *RE* s.v. *Poseidonios*, col. 638-640, a suscitat scepticismul lui Jacoby, „Poseidonios", *FgrHist* 87, *Komm.*, p. 157, Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, pp. 71-73; Theiler, *Poseidonios* II, *op. cit.*, pp. 59-61.

daimones sau tratatul ***Peri psuches***, ambele teme putînd suscita referiri la tradiţia anterioară despre geţi.

A doua piedică, socotită importantă, în calea ipotezei potrivit căreia întregul ***excursus*** despre marii preoţi ai geţilor ar proveni de la Poseidonios este aceea că Strabon introduce pasajul cu sintagma ***legetai gar***, *se spune*, ceea ce ar distona cu frecventa citare nominală a lui Poseidonios în pasajele imediat anterioare. Totuşi, aceeaşi expresie, ***legetai gar***, este folosită pentru pură variaţie stilistică de către Strabon pentru a relata unele informaţii despre cimbri care provin precis de la Poseidonios[1]. Deci nu cred că trebuie să absolutizăm această deosebire, mai ales că nu avem de-a face cu o construcţie în contrast, *Poseidonios spune / alţii spun*, ci, dimpotrivă, cu un context imediat în care sînt evocate consideraţiile lui Poseidonios cu privire la religiozitatea geţilor. Iată ce scrie Strabon: *Din spusele lui Poseidonios însuşi, ca şi din alte cercetări, nu ne putem îndoi de faptul că acest neam (al geţilor) arată o asemenea rîvnă faţă de cele sacre încît, din pietate, se abţin de la (a mînca) cele însufleţite. Căci se spune* (***legetai gar***) *că un get pe nume Zalmoxis*... Este destul de evident că Strabon parafrazează aici un text al lui Poseidonios care se referea el însuşi la o tradiţie anterioară propriei opere.

Secvenţa pare să demonstreze mai degrabă că Theiler are dreptate să-i atribuie lui Poseidonios pasajul despre Zalmoxis, dar că, aşa cum s-a observat, el greşeşte oprindu-se în mijlocul unei naraţiuni coerente ce merge pînă la finele capitolului, cuprinzînd deci şi rezumatul episodului privitor la Deceneu şi Burebista. Ipoteza mea este aceea că, ţinînd seama de toate aceste considerente, nu avem de ce exclude ***de plano*** ideea că întregul pasaj strabonian despre religiozitatea geţilor şi despre rolul marilor preoţi în istoria acestui neam provine de la Poseidonios, tot aşa cum, pe lîngă fragmentele despre celţi pe care Strabon sau alţi autori le reproduc numindu-l în mod explicit pe Poseidonios, numeroase alte informaţii şi anecdote, speculaţii sau ipoteze referitoare la antichităţile celtice se organizează în jurul fragmentelor certe şi sînt folosite de cercetătorii contemporani pentru a reconstitui viziunea lui Poseidonios despre Galli[2].

Obiecţiilor faţă de excluderea categorică a lui Poseidonios ca sursă pentru întregul ***excursus*** getic le putem adăuga şi cîteva argumente în favoarea acestei ipoteze. Pe de o parte, e vorba de cronologia relativă a evenimentelor aşa cum sînt ele relatate de Strabon. Cum am remarcat deja, frazele referitoare la şirul neîntrerupt de mari preoţi şi la Deceneu ca succesor al lui Zalmoxis ***eis hemas***, *în vremea noastră*, nu pot fi despărţite de pasajul despre personajul fondator al civilizaţiei getice: Zalmoxis era, în trecut, ceea ce Deceneu este în vremea noastră. Aceeaşi relaţie dintre cele două personaje va fi reluată şi în cartea a 16-a

1. *Cf.* Strab. 7.2.1-2 = Poseid. fr. 272 Edelstein-Kidd = *FgrHist* 87, F 31.
2. Vezi Poseid. F 67 cu *comm.* Edelstein-Kidd *ad loc.*

a *Geografiei*, cînd Strabon îi pomeneşte din nou pe cei doi sacerdoţi ai geţilor într-o enumerare de profeţi şi prezicători barbari cu prerogative regale, *Amphiaraos..., Trophonios, ca şi Orfeu, Mousaios, şi la geţi Zalmoxis, un pitagoreu, iar în vremea noastră (**kath'hemas**) Dekaineos, cel care îi proroceşte lui Burebista, la Bosporani Achaïkaros...* etc.[1]

Prima relatare despre Deceneu – mai degrabă o clausulă a pasajului despre Zalmoxis – este imediat urmată de un paragraf unde Strabon revine la disputa homerică pentru a aduce un argument suplimentar faţă de cele ale lui Poseidonios, cu care se asociase pentru a acorda credit tradiţiei epice: e vorba de transferul geţilor în Moesia sub Aelius Catus, eveniment posterior oricum morţii lui Poseidonios, petrecut probabil în vremea domniei lui Augustus[2] şi pe care Strabon îl situează tot ***eph'hemon***, *în vremurile noastre.* Această dublă cronologie – faptul că, vorbind despre Burebista, anterior cu mai bine de o jumătate de veac epocii lui Augustus, dar şi despre evenimente strict contemporane cu el, Strabon exprimă în acelaşi fel ideea de *contemporaneitate, eveniment contemporan*, scriind, cînd ajunge de la istorii îndepărtate în timp la naraţiunea referitoare la regele get, ***eis hemas***, *în vremurile noastre*, şi apoi, cu privire la propria sa epocă, repetînd aproape aceeaşi locuţiune – este un element care, deşi relevat în treacăt de comentatori, nu le-a reţinut în mod special atenţia[3]. Desigur că am putea înţelege expresia în mod generic, ca trimiţînd la vremuri istorice aflate în contrast cu cele ce aparţin mai degrabă miturilor. Doar că exegeţii operei lui Poseidonios au observat faptul că sintagmele ***eis hemas*** sau ***kath'hemas*** reprezintă, în texte păstrate fără nici un dubiu de la Poseidonios, o marcă semantică mult mai precisă, referitoare anume la lucruri pe care Poseidonios le aflase direct în timpul propriei vieţi[4]. Or, în sens strict, *vremurile noastre* nu pot fi deopotrivă vremea ascensiunii lui Burebista, contemporan cu Poseidonios, nu însă şi cu Strabon, şi vremea lui Augustus, contemporan cu Strabon, dar nu şi cu Burebista.

Opinia mea este că, în acest punct disputat al tradiţiei poseidoniene avem de-a face cu două voci auctoriale distincte: cea a lui Strabon cînd e vorba de Aelius Catus sau cînd scrie ***nun***, *acum*, amintind de expediţia lui Augustus, şi o alta, a unui predecesor mai aproape de epoca războaielor civile cu care este contemporan Burebista. Această dedublare a modului în care Strabon se referă la evenimente apropiate în timp în pasaje care îl citează direct pe Poseidonios, suscitînd mereu

1. Strab. 16,2.39; vezi şi *infra*, p. 244.
2. R. Vulpe, „Les Gètes de la rive du Bas Danube et les Romains", *Dacia NS* 4, 1960, p. 318.
3. *Cf.* Theiler *ad* F 45: *nu e clar ce aparţine şi ce nu textului lui Poseidonios* (*Komm.* p. 58).
4. *Cf.* Athen. 6.109, 275 A; vezi Jacoby, *FgrHist* II C, 156; Reinhardt, *RE* s.v. *Poseidonios*, col. 632.

dubiul comentatorilor, se regăseşte şi în capitolele lui Strabon despre celţi, unde Poseidonios e cu certitudine principala, chiar unica sursă a informaţiilor[1].

După cum se ştie, Deceneu este un personaj care mai apare, în afară de textul lui Strabon, doar într-un singur izvor, şi anume în *Geticele* lui Iordanes[2]. Sursa directă a acestei opere este *Istoria gotică* a lui Cassiodor, la rîndul său utilizînd masiv *Geticele* lui Dion Chrysostomul, pe care îl citează direct pentru antichităţile getice[3]. Or, ţinînd seama de formaţia filozofică a renumitului orator şi de ecourile viziunii lui Poseidonios asupra istoriei universale pe care le putem regăsi în diferite discursuri ale lui Dion, inclusiv în ***Borysthenitikos***, varianta publicată ulterior a discursului rostit la Olbia ce aminteşte de regele Burebista şi de campaniile lui în nordul Mării Negre, e plauzibil să considerăm că Poseidonios a fost o sursă importantă a retorului din Prusa pentru trecutul neamului getic.

În textul lui Iordanes, evenimentele referitoare la Deceneu şi Burebista sînt datate ***quo tempore Romanorum Sylla potitus est principatum***, *în vremea cînd Sulla a pus stăpînire pe putere la romani*. Această precizare, care lipseşte din textul lui Strabon, ar putea reprezenta „traducerea" sintagmei ***eis hemas***, folosită de Poseidonios – şi preluată ca atare de către Strabon – în termenii unui sincronism cu evenimentele de la Roma, traducere operată de un autor posterior, care îl foloseşte pe Poseidonios : *vremurile noastre* pot însemna, din punctul de vedere al lui Poseidonios, care a trăit între cca 130 şi 51 î.Hr., perioada dictaturii lui Sulla la Roma, şi putem foarte bine presupune că Dion, avînd în faţă, la mai bine de două secole după Poseidonios, această expresie, simte nevoia să o reformuleze, spre deosebire de Strabon, care o preia ca atare.

Acest argument mai degrabă logic poate fi coroborat şi de faptul că textul lui Iordanes/Cassiodor se aseamănă cu cel al lui Strabon printr-un aspect distinctiv major, acela că îi înscrie pe Zalmoxis şi pe Deceneu într-o serie continuă de mari preoţi, auxiliari ai puterii regale la geţi, cu deosebirea că la Iordanes apare şi numele unui al treilea sacerdot, Zeutas, ceea ce indică la originea acestei teme o sursă comună, mai completă decît textul preluat de Strabon. Or, avem temeiuri să credem, mai ales din confruntarea cu *Biblioteca* lui Diodor, că Poseidonios preluase de la predecesori – cel dintîi fiind probabil Hecataios din Abdera – tema succesiunii de legislatori ca mod de ordonare cronologică menită să pună de acord istoria dinastică a marilor civilizaţii orientale, mai ales a Egiptului, cu istoria lumii greceşti[4]. Pasajul din *Biblioteca istorică* a lui Diodor despre Zalmoxis – legislator al geţilor, comparat cu Moise – nomotet al iudeilor, la care m-am

1. Edelstein-Kidd, *Comm.* II, 2, pp. 941, 943.
2. Iord. *Get.* 67, 69-70.
3. *Cf.* Iord. *Get.* 40.
4. Elie J. Bickerman, „La chaîne de la tradition phariséenne", *Revue Biblique* 59, 1952, pp. 44-54 ; Momigliano, *Sagesses barbares...*, *op. cit.*, p. 105 ; Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, p. 128.

referit într-un capitol anterior, poate de altfel proveni din literatura pitagoreică la Diodor tot prin intermediul lui Poseidonios, care se referea la Iudeea în relaţie explicită cu campaniile orientale ale lui Pompei şi relata probabil nu numai detaliile despre Marea Moartă pentru care Strabon îl citează direct, ci şi elementele legate de istoria şi religia iudaică, în mod particular referitoare la Moise, din pasajul care precedă la Strabon acest citat[1].

Întorcîndu-ne la textul lui Iordanes, trebuie să observăm că ordinea cronologică a seriei de mari preoţi ai geţilor – ***nam et Zeutas prius habuerunt eruditum, post etiam Dicineus, tertium Zamolxen***[2] – este perturbată în asemenea măsură, încît şi Mommsen, în ediţia *Geticelor* lui Iordanes, ca şi von Arnim, în monografia consacrată lui Dion, condamnă pur şi simplu acest pasaj[3]. Am încercat mai demult să argumentez ideea că nu e vorba propriu-zis de coruptele, ci de faptul că Iordanes, care, după propria mărturisire, învăţase tîrziu latineşte, este un exemplu de aculturaţie incompletă. El vine dintr-un orizont de cultură orală şi decodează greu şi confuz stilul prin excelenţă livresc al operei istorice a lui Cassiodor. În mod special are dificultăţi în a înţelege succesiunea reală a evenimentelor consemnate de Cassiodor – a cărui scriitură este extrem de ornată – în ceea ce azi am numi tehnica *flash-back*-ului, comună în scrierile erudite greco-romane, adică revenirile în trecut pentru a explica o situaţie mai recentă, precum şi relaţia dintre naraţiune şi discursurile atribuite diferitelor personaje[4]. Reconstrucţia unei serii continue de sacerdoţi ai geţilor, începînd, de bună seamă, cu Zalmoxis şi ajungînd pînă la Deceneu, dar adăugîndu-i un al treilea nume de mare preot, provine fără nici o îndoială de la Dion şi poate urca îndărăt pînă la aceeaşi sursă pe care şi Strabon o folosise în pasajul despre Deceneu. Şansele ca această sursă să fie, ca şi în cazul lui Dion din Prusa, opera lui Poseidonios mi se par importante, chiar dacă această atribuire rămîne inevitabil ipotetică.

Aşa cum remarca Mommsen, Cassiodor este, fără îndoială, autorul capitolelor 69 şi 70 ale *Geticelor* lui Iordanes, care parafrazează – pe lîngă interpolarea despre legile ***belagines***, datorată lui Iordanes şi surselor lui orale despre goţi – un pasaj dintr-o scrisoare păstrată în colecţia de corespondenţă publicată sub titlul ***Variae***[5]. Scrisoarea este, ca toate celelalte, scrisă de Cassiodor, dar, asemenea altora, e atribuită lui Theodoric, care i-ar fi adresat consilierului său un elogiu în

1. Poseid. fr. 279 Edelstein-Kidd = Strab. 16.2.42-3, *cf.* şi fr. 278 Edelstein-Kidd = Ioseph. *C. Apion*. 2.7.79, cu Kidd, *Comm. ad loc.*
2. Iord. *Get.* 39.
3. Theodor Mommsen, *MGH Auctores Antiqui*, V.1, „Praefatio", pp. XXXV-XXXVI; Hans von Arnim, „Praefatio", în *idem*, *Dionis Chrysostomi Opera* II, Berlin, 1896, p. V.
4. Petre, „A propos des sources de Jordanès", cit., pp. 43-46.
5. Cassiod. *Var.* 9.24-26; vezi Mommsen, *MGH ad loc.*; Nikolaus Wagner, *Getika. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte des Goten*, Berlin, 1967; Petre, „A propos des sources de Jordanès", cit., pp. 42-43.

termeni aproape identici cu cei folosiţi de textul lui Iordanes pentru a evoca *admirabila eruditie* a lui Deceneu. Proiecţia personajului ideal al consilierului înţelept în trecutul îndepărtat al „naţiunii gotice" aparţine fără nici un dubiu consilierului regal Cassiodor. Acesta defineşte, în scrisoarea din ***Variae***, idealul unei formaţii intelectuale complete care va deveni în perioada imediat următoare substanţa însăşi pentru ***trivium*** şi ***quadrivium***, ciclurile formative ale unui erudit pînă tîrziu în posteritatea medievală şi renascentistă[1]. Theodoric îşi exprimă admiraţia pentru acest parcurs intelectual iniţiat de Cassiodor, pe care textul lui Iordanes îl atribuie în termeni aproape identici lui ***Dicineus***. Este evident că nici o ştire autentică nu ar fi putut atesta existenţa acestor cicluri de educaţie literară la curtea lui Burebista şi că ele sînt transferate cu bună ştiinţă de către Cassiodor în trecutul mitic al goţilor de la curtea lui Theodoric. Substanţa informativă a acestui pasaj din *Geticele* lui Iordanes este pertinentă pentru epoca şi opera lui Cassiodor, unul dintre fondatorii culturii post-antice în pragul Evului Mediu; ea este nulă, cum observa încă Mommsen, cînd ne referim la geţi şi la epoca lui Burebista.

Din raţiuni precumpănitor stilistice, cel mai important exeget modern al operei lui Dion Chrysostomul, von Arnim, atribuia operei pierdute a retorului din Prusa toate capitolele despre geţi din textul lui Cassiodor-Iordanes în care nu este citată nominal altă sursă, şi concluziile lui nu au fost infirmate de vreuna dintre cercetările ulterioare[2]. În discursurile păstrate, Dion citează în mai multe rînduri numele lui Poseidonios, a cărui operă o cunoştea fără putinţă de îndoială[3]. Ipoteza cel mai larg susţinută de cercetătorii Porticului Mediu este aceea că teologia solară schiţată de Dion în *Discursul boristenitic* este o parafrază a teoriilor lui Poseidonios. Or, în *Discursul olimpic*, pasajul în care Chrysostomul povesteşte despre călătoria sa la Dunăre în anii de exil începe astfel: *Călătorind eu la Istru şi în ţara geţilor, cum e numele de azi al acestui neam, sau, cum spune Homer, a Mysienilor...* Trimiterea la Mysienii homerici este o trimitere evidentă la Poseidonios şi la argumentele lui în polemica cu Eratosthenes, pe care Strabon le reia în amănunt, adică, anume, la textul lui Poseidonios utilizat de Strabon în cartea a 7-a a *Geografiei* sale. Un pasaj din *Istoriile* lui Sallustius rezumat de Seruius în *Comentariul la* Eneida – pasaj pe care toţi exegeţii moderni îl consideră

1. Petre, *ibidem*, pp. 43-44.
2. Von Arnim, „Praefatio", în *Dionis Chrysostom Opera*, *op. cit.*, p. V. – Citatul din Vergilius, din capitolul 41, este o interpolare erudită a lui Cassiodor în textul grec al lui Dion. Vergilius se referea la un Marte ***Gradius*** al geţilor nu fiindcă ar fi avut informaţii noi în acest sens, cum s-a presupus cîteodată, ci prin contaminare cu informaţiile derivînd din *Istoriile* lui Herodot despre Ares al sciţilor, pentru a sublinia caracterul războinic al geţilor.
3. Vezi şi Hermann Binder, *Dion Chrysostomos und Poseidonios, Tübingen-Dissertation*, Bonn – Leipzig, 1905; Nock, „Posidonius", cit.

ca derivînd de la Poseidonios – atestă aceeaşi echivalenţă: ***Getarum fera gens etiam apud maiores fuit, nam ipsi sunt Moesi, quos Sallustius a Lucullo dicit esse superatos***, *Neamul sălbatic al geţilor e cunoscut şi de cei din vechime, căci ei sînt aceeaşi cu moesii, despre care Sallustius spune că au fost biruiţi de Lucullus*[1].

Comentatorii lui Poseidonios consideră că acesta a inspirat îndeaproape observaţiile lui Strabon despre amestecul de populaţii în stepa dintre gurile Dunării şi nordul Pontului Euxin. Or, *Geticele* lui Iordanes reiau în beneficiul istoriei gotice această temă, scriind că *sălaşurile goţilor au fost mai întîi doar în Sciţia, lîngă mlaştina Meotidă, apoi în Mysia, Tracia şi Dacia, iar în al treilea rînd din nou la nord de Marea Pontică, în Sciţia*[2]. Numele de *Mysia* dat Moesiei este marca semantică a originii poseidoniene a acestei observaţii, iar triada *Moesia, Tracia şi Dacia* indică prelucrarea textului lui Poseidonios de către un autor familiarizat cu numele provinciilor romane, probabil Dion.

Aşa cum am afirmat ceva mai sus, tema succesiunii neîntrerupte de mari preoţi ai geţilor, de la Zalmoxis la Deceneu, apropie textul din *Getice* de cel al lui Strabon, faţă de care însă conţine o informaţie suplimentară, şi anume numele unui alt sacerdot, Zeuta, ceea ce mă determină să presupun o sursă comună pentru Strabon şi Dion. E posibil ca aprecierea superlativă a înţelepciunii geţilor *aproape egali cu grecii*, atribuită explicit lui Dion în textul transmis de Iordanes, să-şi aibă originea tot la Poseidonios, cîtă vreme argumentul pe care se bazează, cum că geţilor nu le-au lipsit niciodată învăţătorii în ale înţelepciunii, se leagă direct de tema dinastiilor de sacerdoţi şi legiuitori.

Tot de la Dion care îl utilizează pe Poseidonios trebuie să provină şi pasajul din *Geticele* lui Iordanes unde se elogiază faptele strălucite ale unui anumit ***egregius Gothorum ductor Sitalcus***, care s-ar fi luptat, ca aliat al atenienilor, cu *Perdiccas, rege al Macedoniei, pe care Alexandru îl lăsase moştenitor legitim cînd a băut la Babilon otrava prin uneltirile unui slujitor de-al lui*[3]. Este vorba de regele odrid Sitalkes, care a fost efectiv aliat al atenienilor şi duşman al regelui Perdiccas al Macedoniei, cîndva între 431 şi 429, numai că textul lui Iordanes face din acest contemporan al lui Pericle învingătorul macedonenilor imediat după moartea lui Alexandru la Babilon. Diodor, care narează şi el faptele lui Sitalkes, le datează corect, în primii ani ai războiului peloponesiac. Textul din *Biblioteca istorică* pare a fi preluat de la un autor familiarizat cu *Istoria* lui Tucidide, descriind în termeni foarte apropiaţi întinderea şi forţa regatului odrid şi adăugînd că Sitalkes era *duşman al regelui Perdiccas al macedonenilor şi voia să-l înlocuiască la tron cu Amyntas al lui Filip*[4].

1. Sall. *Hist.* 4.18 *apud* Serv. *ad. Aen.* 7.604.
2. Iord. *Get.* 38.
3. Iord. *Get.* 66.
4. Diod. 12.50.3.

În legătură cu acelaşi Sitalkes, aliatul atenienilor în primii ani ai războiului peloponesiac, Tucidide relua întocmai termenii prin care Herodot evaluase seminţia tracilor ca fiind cea mai numeroasă după indieni, afirmînd că nu tracii, ci sciţii sînt cei mai numeroşi şi că *nu se află nici în Europa, nici în Asia vreun neam care li s-ar putea împotrivi dacă aceştia ar avea o voinţă comună. Dar ei nu pot egala alte popoare în ce priveşte buna chibzuială*, ***euboulia***, *şi solidaritatea*, ***xunesis***[1]. Or, Diodor îi atribuie aceluiaşi Sitalkes, în termeni destul de apropiaţi celor folosiţi de Tucidide pentru a evoca puterea odridă sub domnia acestuia – şi mai ales a nepotului şi succesorului său, Seuthes, care nu apare însă la Diodor –, o remarcabilă *vitejie şi putere de solidarizare*, ***andreia kai sunesis***[2].

Aceste elemente indică, la originea textului din *Biblioteca istorică* a lui Diodor, un autor care îl citise cu atenţie pe Tucidide, dar care nu accepta nici distincţia – categorică la Tucidide – dintre sciţi şi traci, nici judecata negativă a lui Herodot cu privire la dezbinarea caracteristică tracilor. În opinia mea, autorul respectiv are toate şansele să fie Poseidonios, şi aceasta cu atît mai mult cu cît putem presupune că ***Zeuta*** din textul lui Iordanes ar fi de fapt Seuthes, regele odrid despre care sursa lui Dion ar fi putut afla amănunte tot de la Tucidide ; ipoteza lui Detschew cu privire la acest nume – care este, ca atare, un ***hapax*** transmis doar de către Iordanes – este că ***Zeuta*** reprezintă o coruptelă iordaniană pentru ***Seuthes***, o identificare cu atît mai ispititoare cu cît, în tradiţia despre Abaris, numele tatălui acestuia era tot Seuthes[3]. Mai clar, presupun că Poseidonios găsise la Tucidide detalii despre regele Seuthes şi un elogiu al acţiunilor acestuia şi că, pornind de aici, poate şi de la povestea lui Abaris, a reconstituit cel dintîi o serie de legislatori şi mari preoţi ai geţilor Zalmoxis-Seuthes-Deceneu. Diodor foloseşte informaţiile provenite de la Poseidonios doar pentru a-l evoca pe regele Sitalkes. Strabon preia însă teza seriei continue de mari preoţi geţi, dar nu menţionează decît doi dintre aceştia, pe Zalmoxis şi pe Deceneu, despre care povesteşte şi alte detalii. În fine, Dion reţine, în *Geticele* sale, nu numai triada Zalmoxis-Seuthes--Deceneu, ci şi ideea că regii odrizi erau de fapt regi ai geţilor, drept care îi menţionează şi pe Sitalkes, şi pe Seuthes.

Diodor îl situa cronologic corect pe Sitalkes în primii ani ai războiului peloponesiac, dovedind că nu sursa lui – care este, în opinia mea, Poseidonios –, ci o lectură grăbită a elogiului lui Sitalkes la Poseidonios, întîlnind, ca şi în textul derivat din *Biblioteca istorică*, alături de numele regelui trac şi cîteva nume macedonene (Filip, Amyntas, Perdiccas), familiare mai ales din istoria lui Alexandru, îl transferă pe Sitalkes în vremea sfîrşitului neaşteptat al Macedoneanului la Babilon. E posibil ca această lectură neatentă să se datoreze chiar lui Dion sau poate lui Cassiodor, dar la originea acestui episod din *Geticele* lui Iordanes îl putem bănui pe Poseidonios.

1. Th. 2.97.6.
2. Diod. 12.50.3
3. Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. *Zeuta.*

Un pasaj din *Antichităţile iudaice* ale lui Flauius Iosephus menţionează o a patra denumire pentru o sectă de asceţi, de această dată însă *ai dacilor* şi purtînd numele de ***pleistoi***[1], pe care Iosephus îi aminteşte drept referent al sectei essenienilor, care practicau şi ei o severă asceză. Editorii textului lui Iosephus au propus diferite corecţii ale acestui termen, pentru a-l aduce mai aproape de mărturia lui Poseidonios[2], de la care ar putea proveni, eventual printr-un intermediar latin care să fi tradus etnonimul ***Getai*** cu ***Daci***. Ar fi de amintit că pasajul din *Geografia* referitor la cele două nume (geţi şi daci) ale tracilor trăind la nord de Istru nu e în general pus în legătură cu pasajul din *Antichităţile iudaice*, deşi faptul, singular în sursele din vremea lui Iosephus, al utilizării etnonimului uzual latin într-un text grec ar fi putut sugera apropierea de un alt text grec, cel al lui Strabon, care încearcă să explice ambele nume. Or, pasajele despre diferenţierile de nume şi uzanţe, ca şi despre amestecurile de populaţii barbare în zonele de graniţă ale ariei greco-romane de civilizaţie sînt, de obicei, considerate de comentatori parafraze ale textului lui Poseidonios sau măcar ca vădind influenţa acestuia asupra lui Strabon[3].

Relaţia dintre Iosephus şi Poseidonios nu este una dintre cele mai clare : în discursul *Contra lui Apion*, Poseidonios e acuzat de denigrarea evreilor într-un mod care ne lasă să bănuim doar o cunoaştere indirectă şi distorsionată a relatărilor filozofului[4], dar tocmai de aceea am putea presupune şi pentru confreria de ***pleistoi*** – pe care Iosephus îi compară cu essenienii pentru a explica mai clar ce sînt aceştia din urmă – o cunoaştere, fie şi mediată, a unui text pe care îl considera celebru şi bine cunoscut, ceea ce ar corespunde operei lui Poseidonios. Pe de altă parte, mai ales datorită interesului faţă de Pompei şi campaniile acestuia, scrierile filozofului rodian dispuneau de informaţii relativ abundente cu privire la Iudeea, aşa că e foarte probabil să fi atras atenţia erudiţilor scribi care funcţionau în preajma templului de la Ierusalim, neobosiţi compilatori şi traducători ai scrierilor greco-romane ce se refereau la religia şi cultura iudaice[5].

---

1. Ioseph. *Ant. Iud.* 18.22.
2. Cea mai importantă corecţie este cea a lui Ortelius, care propune, pe baza textului lui Strabon, ***ktistai***, transformat de Scaliger în ***polistai***, lecţiune acceptată şi de Pârvan, *Getica...*, *op. cit.* ; pe urmele lui Jean Gagé, Eugeniu Lozovan, *Dacia Sacra* (trad. rom., Bucureşti, 1999), susţine lecţiunea originală ***pleistoi***, punînd-o în legătură cu numele personal ***Pleistor*** şi cu cel al zeului trac ***Pleistoros*** ; *cf.* şi Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. – şi considerînd că se referea metaforic la ***pilleum***, căciula tradiţională a geţilor/dacilor pilofori, *cf.* Iord. *Get.* 40.
3. Vezi Edelstein-Kidd, *Comm.* II, 2, p. 943, *cf. ibidem*, p. 948 şi Theiler, *Komm.*, pp. 57-58.
4. Poseid. fr. 278 Edelstein-Kidd.
5. Poseid. fr. 79 Edelstein-Kidd, cu Kidd, *Comm. ad loc.* – Pentru activitatea erudită din jurul Templului de la Ierusalim, vezi Momigliano, *Sagesses barbares...*, *op. cit.*, pp. 109-136.

E interesant de observat că, în afară de textul lui Strabon, care menţionează brînza, ***turos***, ca aliment prin excelenţă al galactofagilor nomazi, reluînd aproape textual fraza lui Poseidonios despre moesi[1] (la care se adaugă pasajul unde brînza e menţionată ca parte a unei diete mixte, de lapte şi carne, atribuită sciţilor roxolani, unul dintre neamurile sedentare de sciţi *agricultori*[2]), aceeaşi menţiune despre brînză se regăseşte şi la un alt autor, Nicolaos din Damasc[3]. Istoric şi filozof de curte al lui Herodes cel Mare, Nicolaos este un intermediar foarte verosimil între Flauius Iosephus şi Poseidonios[4]. Născut pe la 64 î.Hr. – aşadar între Poseidonios şi Strabon –, el a scris o *Istorie universală* care ajungea în orice caz să trateze, în cărţile 96-110, războaiele mitridatice şi este unul dintre primii istorici care păstrează urme frecvente de cunoaştere şi utilizare a operei lui Poseidonios. Chiar dacă unul dintre fragmentele transmise din opera sa pare ironic la adresa lui Poseidonios – născut la Apameea, dar care trăise o viaţă la Rodos şi era cunoscut mai degrabă ca rodian –, criticîndu-i pe sofiştii originari din cetăţi obscure şi care se dau drept rodieni sau atenieni ca să-şi crească artificial prestanţa[5], Nicolaos e destul de frecvent asociat cu Poseidonios în citări ulterioare pentru diferite teme, de la critica lui Epicur la supunerea cetăţii Chios de către Mitridate, ca să bănuim că i-a utilizat frecvent opera[6]. Nicolaos pomeneşte şi el de brînza scitică, într-un pasaj din *Compendiul despre moravuri*, unde vorbeşte despre dieta lactată a nomazilor sciţi numiţi *galactofagi, care se hrănesc numai cu lapte de iapă, din care fac brînză,* ***turopoiountes***[7].

Citatul, păstrat într-o antologie tîrzie *Despre virtute*[8], e însă mai cuprinzător decît atît, şi înşiră o succesiune de argumente referitoare la simplicitatea vieţii nomade, argumente care se regăsesc într-o succesiune asemănătoare şi în textul lui Strabon: dieta lactată[9], rezistenţa împotriva lui Dareios[10], Anacharsis ca erou

1. Strab. 7.3.8, în continuarea apologiei lui Homer: ***Hamaxoi kai Nomades kaloumenoi, zontes apo thremmaton, kai galaktos kai turou, kai malista hippeiou***, *trăiesc în care şi aşa-numiţii Nomazi, care se hrănesc cu lapte şi brînză, mai ales din lapte de iapă* – *cf.* 7.3.3.
2. Strab. 7.4.6.
3. Nic. Dam. *FgrHist* 90 F 7.
4. Edelstein-Kidd, *Comm.* II, 2, p. 950, ad Poseid. fr. 278; vezi şi Ben Zion Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, Berkeley – Los Angeles, 1966.
5. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 137.34-37.
6. *Cf.* Poseid. F 51, 277, 278 Edelstein-Kidd, şi *idem*, *Comm.*, pp. 277, 946, 949.
7. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104 (123).
8. Stob. *Flor.* 3.1.200.
9. Strab. 7.3.8 (1), *cf.* Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104, 1.
10. Strab. 7.3.8 (2), *cf.* Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104, 2.

exemplar al sciţilor[1]. Între menţiunea despre Dareios şi cea despre Anacharsis, ambele prezente în textul lui Strabon, în *Geografie* apar două referiri care lipsesc la Nicolaos : prima la Leukon, regele Bosforului, pentru care e citat Chrysippos, şi cea de-a doua la unele atestări cu privire la simplicitatea sciţilor *în culegerile de scrisori şi în compendiile despre faptele memorabile ale perşilor, egiptenilor şi indienilor*[2]. În schimb, la Nicolaos, tot între menţiunea despre Dareios şi cea despre Anacharsis, apare pasajul despre comunitatea de bunuri şi femei la care m-am referit într-un capitol anterior[3] şi care seamănă îndeajuns cu frazele lui Strabon despre aceeaşi presupusă devălmăşie scitică, asupra căreia autorul *Geografiei* revine de două ori, într-o primă secvenţă fără vreo indicaţie expresă despre izvorul utilizat, cînd precizează că sciţii aveau totul în comun, conform preceptelor lui Platon, *Platonikos*, în afară de sabie şi cupă[4], şi a doua oară într-un lung pasaj în care îl citează pe Ephoros şi unde, după comunitatea de bunuri, este amintit un fragment de comedie a lui Choirilos despre podul lui Dareios, apoi înţeleptul Anacharsis[5].

E greu de presupus că Strabon l-ar fi utilizat pe Nicolaos din Damasc, de vreme ce textele amintite din *Geografia* sînt mai bogate în detalii decît pasajul din *Compendiu* citat de sursele tîrzii. Similitudinea argumentelor rămîne totuşi pregnantă şi indică existenţa unui izvor comun pentru Nicolaos din Damasc şi Strabon. Acesta ar putea fi direct cel al *Istoriilor* lui Ephoros, dar este mai probabil Poseidonios, citînd la rîndul lui textul lui Ephoros, pe care îl îmbogăţeşte cu unele adăugiri personale şi, mai ales, îl resistematizează într-o viziune istorică proprie care a marcat durabil şi concepţiile lui Nicolaos, şi pe cele ale lui Strabon.

Ştim că Poseidonios a folosit, pentru a compune acea parte din opera sa care vorbea de ţinuturile scito-pontice, lucrări datorate unui număr considerabil de autori posteriori lui Ephoros, cei mai importanţi fiind probabil Demetrios din Callatis, eruditul istoric şi geograf din secolul al III-lea, şi Diophantos, autor al unor ***Pontika*** redactate cîndva înainte de sfîrşitul secolului al II-lea[6]. Trebuie să adăugăm acestor surse pe cele provenind din cercul comentatorilor lui Homer, în special savanta scriere *Despre ordinea de bătaie troiană* a lui Demetrios din

1. Strab. 7.3.8 (5), *cf.* Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104, 4.
2. Strab. 7.3.8 (3-4).
3. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104, 3.
4. Strab. 7.3.7.
5. Strab. 7.3.9 = Ephoros, *FgrHist* 70, F 42, *cf.* Anonym. *Peripl. PE* 49 şi [Skymn.] 853-860.
6. Michail Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia* II, Oxford, 1922, pp. 27-33 ; Eduard Schwartz, *RE* s.v. *Diophantos*, nr. 9 şi 11 ; Baladié, *Notice*, pp. 15-21.

Skepsis[1], ca şi opera lui Apollodoros din Atena – autor, cum spuneam, al unui „Comentariu" istorico-geografic al „Catalogului corăbiilor" din cîntul II al *Iliadei*[2]. Ambii autori sînt utilizaţi direct de Strabon[3], dar e imposibil de crezut că Poseidonios, care se află la originea polemicii cu Eratosthenes şi Apollodor cu privire la galactofagi, nu a folosit el însuşi înaintea lui Strabon aceste opere de o erudiţie unanim recunoscută. În fine, e foarte probabil că Strabon a urmat textul lui Poseidonios acolo unde acesta utiliza lucrări despre istoria lui Filip al II-lea, Alexandru şi a diadohilor, chiar dacă, în cazul *Istoriilor filipice* ale lui Teopomp, e posibil să le fi cunoscut şi direct.

E încă şi mai probabil să-l fi urmat pe Poseidonios pentru informaţiile provenind din *Istoria lui Alexandru* datorată lui Cleitarchos, din memoriile lui Ptolemaios, ca şi opera unui istoric, poate Douris din Samos, care relata anecdota despre Lisimah şi Dromichaites. Cel puţin în cazul lui Cleitarchos – pe care Poseidonios îl citează într-un fragment de certă atribuire[4] –, avem certitudinea că acesta este cazul, de vreme ce aceeaşi referire la *Istoria lui Alexandru* pe care Strabon o face cu privire la maree în Marea Nordului este citată mai complet de Quintus Curtius cu privire la Oceanul Indian, ceea ce dovedeşte că Poseidonios a folosit ca analogie pentru acest fenomen din aria atlantică observaţia transmisă de Cleitarchos în relatarea itinerarului lui Alexandru, iar Strabon a comprimat textul lui Poseidonios, atribuind eronat lui Cleitarchos o concluzie datorată, de fapt, operei de unde o preluase, adică lui Poseidonios[5]. În ceea ce-l priveşte pe Teopomp ca sursă de informaţie pentru Poseidonios, nu există nici un dubiu că opera acestuia, considerată în întreaga epocă elenistică – alături de cea a lui Ephoros sau poate chiar în mai mare măsură decît aceasta – de rang egal cu scrierile lui Herodot, era bine cunoscută savantului rodian.

Strabon înregistrează – după toate probabilităţile, tot pe urmele lui Poseidonios – două împrejurări istorice care atestă înţelepciunea geţilor. Cel dintîi este episodul legat de expediţia lui Alexandru din 336 împotriva triballilor, pentru care Strabon trimite direct la Ptolemaios al lui Lagos, dar care are toate şansele de a fi fost

1. Schwartz, *RE* s.v. *Demetrios von Skepsis* (1901) = *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig, 1957, pp. 253-281.
2. Schwartz, *RE* s.v. *Apollodoros* (1894) = *Griechische Geschichtsschreiber*, pp. 106-114; Jacoby, *FgrHist* 244; Baladié, *Notice*, pp. 24-26.
3. Baladié, *Notice*, pp. 24-25, citînd studiul fundamental al lui Behrend Niese, „Apollodor's Kommentar zum Schiffskatalog als Strabo's Quelle", *Rh. Mus.* 33, 1877, pp. 267-307, care credea că Strabon nu a utilizat direct decît opera lui Apollodor, nu şi pe cea a lui Demetrios: *contra*, R. Gaede, *Demetrii Scepsii quae supersunt*, Diss. Greifswald, 1880, şi Schwartz, *RE* s.v. *Demetrios*, cit.
4. Poseid. F 272 Edelstein-Kidd.
5. Strab. 7.2.1, *cf.* Q. Curtius 9.9; despre *Istoria* lui Cleitarchos, vezi Jacoby, Apollodoros, *FgrHist* 138; Baladié, *Notice*, p. 29.

excerptat de Poseidonios, cîtă vreme, concomitent cu incursiunea transdanubiană a regelui macedonean, este amintită în acelaşi context şi o solie a celţilor. Or, interesul aparte al lui Poseidonios pentru celţi este bine cunoscut, aşa că e greu de imaginat că n-ar fi reţinut anecdota provenită de la Ptolemaios şi devenită celebră, despre celţii care nu se tem decît că le va cădea cerul pe cap. Oricum, fraza conclusivă a pasajului – *toate acestea sînt dovezi concrete ale simplităţii barbarilor*: *unul se împotriveşte debarcării în insulă* (e vorba de regele triballilor Syrmos, refugiat într-o insulă pe Dunăre), *dar trimite daruri şi participă la încheierea unor acorduri de prietenie, ceilalţi* (celţii) *declară că nu se tem de nimeni, dar preţuiesc mai presus de orice prietenia bărbaţilor de seamă*[1] – indică apartenenţa lui la o argumentare de tradiţie poseidoniană.

Pasajul ce urmează adaugă acestor probe, ***semeia***, de simplitate superioară moralmente, şi pe cea a episodului confruntării între Lisimah şi Dromichaites, prezent, după toate probabilităţile, şi în textul lui Poseidonios, de vreme ce şi Diodor, care utilizează masiv scrierile filozofului rodian, narează pe larg acest episod[2]. E greu de afirmat care anume dintre cele două versiuni – cea amplă şi floridă, reţinută de autorul *Bibliotecii istorice*, sau cea sintetică din textul lui Strabon – urcă pînă la Poseidonios. Naraţiunile destul de extinse nu erau neobişnuite în textul acestuia din urmă, ba chiar dimpotrivă, ele constituind o marcă distinctivă a operei sale în aceeaşi măsură în care discursurile sînt o marcă a textului lui Tucidide[3].

Acestei constatări generale trebuie să-i adăugăm prezenţa, în fragmentele atribuite cert operei filozofului stoic, a unui număr relativ important de istorioare de acelaşi tip cu anecdota despre Lisimah, punînd în contrast banchete opulente şi mese frugale. Într-adevăr, nu mai puţin de 12 fragmente din opera lui Poseidonios se referă la ospeţe[4], de cele mai multe ori banchete excesive, în contrast explicit sau implicit cu frugalitatea arhaică. Cel mai elocvent episod în acest sens este cel despre lăcomia lui Ptolemaios Euergetes în opoziţie cu frugalitatea romană a lui Scipio[5], dar în acelaşi sens pledează şi relatările despre luxul etrusc la banchete, ca şi despre ***truphe*** a lui Damophilos, căpetenia răsculaţilor din Sicilia, ambele menţionate şi de Diodor în *Biblioteca istorică*[6], sau cea despre ospăţul oferit la Babilon de Lisimah lui Himeros şi celor 300 de convivi care primesc fiecare cîte

1, Strab. 7.3.8, *cf.* Ptolemaios, *FgrHist* 138 F 2.
2. Despre Poseidonios ca sursă pentru Diodor, vezi, mai recent, Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, pp. 144-158.
3. Malitz, *ibidem*, pp. 67-69.
4. Poseid. F 53, 58, 59, 61 a-b, 62 a-b, 67, 72, 73, 77, 78 Edelstein-Kidd.
5. Poseid. F 58 Edelstein-Kidd = Athen. 12.549 D-E.
6. Poseid. F 53 Edelstein-Kidd (= Athen. 4.153 C-D), *cf.* Diod. 5.40.3; F 59 (= Athen. 12.542 B) şi Diod. 34.2.13 şi 39 despre Aristonikos.

o cupă de argint curat, în greutate de patru mine[1]. În fine, printre numeroasele informaţii transmise de Poseidonios despre celţi, amănuntele referitoare la ospeţele acestora ocupă un loc important[2]. Un pasaj păstrat de Diodor, care povesteşte cum arabii din Nabateia, atacaţi de Demetrios Poliorketes, au trimis diadohului soli care să-l avertizeze că orice război cu ei este zadarnic, fiindcă, *trăind în deşert, duc de bună voie o viaţă de animale*, aşa că nu pot fi nici măcar transformaţi în sclavi, aparţine fără îndoială aceluiaşi tip de istorioare exemplare din literatura de inspiraţie cinică sau/şi stoică, transmise atît de frecvent de Poseidonios[3].

Toate acestea mă fac să cred că varianta amplă a poveştii lui Dromichaites derivă din aceeaşi sursă cu cea utilizată de Strabon, adică din textul lui Poseidonios, pe care Strabon l-a prescurtat, în vreme ce Diodor l-a diluat într-o oarecare măsură, cum a făcut şi în alte împrejurări[4]. Strabon rezumă ceea ce Diodor extinde: această sugestie ne-ar duce de altfel şi către ideea că şi pasajul despre *ktistai*, clar atribuit de Strabon lui Poseidonios, poate fi mai degrabă un rezumat al lui Strabon, al cărui obiectiv principal în *Geografia* este totuşi mai mult descriptiv decît narativ. Personal, înclin către această ipoteză, dar mi-e cît se poate de limpede că nu dispun de argumente obiective în favoarea ei.

O tradiţie atestată de Seneca şi de Dionysios Periegetul vorbea de Istrul ***gemmiferus***, *purtînd pietre preţioase*[5], iar Solinus descrie cu detalii *gemele pontice, unele aurii, altele cu stele sîngerii, care sînt sacre*[6]. Deopotrivă, Seneca şi Dionysios utilizaseră opere ale lui Poseidonios, iar pe de altă parte, într-un context derivat dintr-o descriere a Oceanului circular, Iordanes îl citează pe Dion pentru informaţii referitoare la Insulele Britanice, cărora le atribuie aceeaşi bogăţie în pietre preţioase. Am putea presupune, cu totul ipotetic, că Poseidonios – renumit autor al unui tratat ***Peri Okeanou*** – evoca, la extremităţile lumii mărginite de acest ocean, ţinuturi bogate în geme şi perle. Indirect, ipoteza devine şi mai interesantă dacă amintim că Solinus vorbeşte despre geţi în termeni aproape identici cu cei ai lui Pomponius Mela: nu ar fi deloc lipsit de interes să presupunem că ambii autori au folosit acelaşi izvor pentru a descrie moravurile geţilor şi că Solinus a transmis şi poveştile despre bogăţia în pietre preţioase a ariei pontice, în vreme ce Mela a preferat să insiste asupra descrierii unui ţinut sărac şi sterp. Evident, este mai degrabă o speculaţie decît o ipoteză, dar, cu această rezervă de principiu, ea readuce în atenţia noastră problema izvoarelor

1. Poseid. F 65 Edelstein-Kidd = Athen. 11.466 B-C.
2. Poseid. F 67, 69 Edelstein-Kidd: vezi şi Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, p. 213 şi n. 109.
3. Diod. 2.48-54, *cf.* 19.94-97.
4. *Cf.* Poseid. F 269 Edelstein-Kidd şi Diod. 4.20.2-3, o anecdotă despre moravurile cantabrilor; vezi şi Kidd, *Comm. ad loc.*
5. Sen. *Hercules OEtaeus* v. 622-623; Dion. Perieget. 318.
6. Solin. 13.3; *cf.* Martial 14.9.1.

folosite de Mela pentru descrierea ariei istro-pontice şi a diferitelor seminţii care locuiesc aici, problemă ce interesează direct cunoştinţele antice – şi, de aici, moderne – cu privire la societatea getică.

2. Specialiştii sacrului

Dacă însumăm ipotezele formulate pînă acum, cred că putem accepta ideea, coroborată de fragmentul referitor la religiozitatea tracilor care îi aparţine cu certitudine lui Poseidonios, că marele stoic înregistrase în opera sa un număr de detalii referitoare în chip precumpănitor la credinţele neamurilor trace. Pornind de aici, am putea atribui tot operei lui Poseidonios şi relatarea din capitolul 65 al *Geticelor* lui Iordanes despre asediul cetăţii Odessos de către Filip al II-lea. Naraţiunea este explicit atribuită lui Dion, care povesteşte că regele macedonean, ducînd mare lipsă de bani, ar fi asediat cetatea Odessos, pe atunci supusă geţilor. Sacerdoţii acestor geţi – ***illi qui pii uocabantur***, *cei numiţi cucernicii, pioşii – deschizînd de îndată porţile, i-au ieşit înainte* ***cum citharis et vestibus candidis***, *cu cithere şi îmbrăcaţi în alb, şi,* ***uoces supplici modulantes***, *cîntînd, i-au implorat pe zeii lor strămoşeşti ca, fiindu-le prielnici lor, să-i alunge pe macedoneni*[1].

Dacă acceptăm că sintagma ***illi qui pii uocabantur*** traduce în latineşte cuvîntul grec ***theosebeis***, citat de Strabon din opera lui Poseidonios[2], atribuirea acestui episod lui Poseidonios devine cu mult mai certă. În acest caz însă, e la fel de sigur că episodul se referă la geţi, şi nu la sciţii lui Ataias, cum presupunea mai demult Vladimir Iliescu[3]. Aceasta e cu atît mai probabil cu cît citatul lui Strabon despre ***theosebeis*** îi numeşte ***Musoi***, *mysieni*, adică, aşa cum bine ştia Dion tot de la Poseidonios, vechiul nume homeric pentru geţi – cărora Strabon le spune adesea ***Moisoi***, *moesi.*

Faptul în sine, că odessitanii ar fi fost efectiv ocupaţi de geţi, în aşa măsură încît în cetate să existe sacerdoţi ai acestora, rămîne, evident, discutabil. Dar, indiferent care ar fi fost cetatea, grecească sau getică, pe care ar fi asediat-o fără succes Filip, textul menţionează o procesiune sacră de sacerdoţi suplicanţi care îşi cîntă ruga în sunet de citheră. Or, acest instrument cu coarde este amintit de Teopomp în legătură explicită cu geţii şi cu obiceiurile acestora. Athenaios citează cartea 46 a *Istoriilor filipice* pentru informaţia că *geţii, avînd cithere, îşi trimit*

1. Iord. *Get.* 65 = Chrysostomus, *FgrHist* 707, F 3.
2. Poseid. F 277a Edelstein-Kidd.
3. Vladimir Iliescu, *Fontes* II, p. 415 (Iord. *Get.* 65), n. 25, vezi şi *idem*, *Eos* 56, 1966, pp. 316-320.

soliile de pace cîntînd din citheră[1]. Acelaşi text este reprodus şi în epitomele *Deipnosofiştilor*, cu un adaos care provine, după toate probabilităţile, tot de la Teopomp, explicînd că în acest fel, prin muzică, ei *îmblînzesc sufletele adversarilor*[2].

Cum e vorba de o solie de pace şi în textul transmis de Iordanes despre Filip, ne putem întreba dacă nu cumva întregul episod, inclusiv menţiunea despre sacerdoţii ***theosebeis*** înveşmîntaţi în alb şi intonînd melopeea sacră în acompaniament de citheră, nu provine la origine din *Istoriile filipice* ale învăţatului discipol al lui Isocrate, autor nu doar al acestei mari opere istorice, ci şi al unui tratat *Despre pietate*, care inventaria tot ce putuse afla eruditul ei autor, fie de la predecesori, fie din informaţii orale, despre practicile de cult ale umanităţii[3]. Teopomp era aşadar interesat constant de fenomene religioase foarte diverse, ceea ce face încă şi mai verosimilă ipoteza consemnării în opera sa – istorică sau antropologică – a detaliilor referitoare la sacerdoţii geţilor. Teopomp, celebrul autor al *Istoriilor filipice*, considerat în epoca elenistică egalul lui Herodot şi Tucidide, este în mai multe rînduri citat de Poseidonios în fragmente de certă paternitate, aşa că e verosimil să presupunem că Poseidonios ar fi preluat de la el informaţiile referitoare la geţii ***theosebeis*** şi că acest text al lui Poseidonios ar fi fost doar sumar amintit de Strabon, însă ar fi fost reluat mai pe larg în *Geticele* lui Dion Chrysostomul, care încercau să refacă o istorie a geţilor, şi nu doar, ca Strabon, să ofere o demonstraţie referitoare la pietatea acestora.

Cîntările sacerdoţilor geţi în acompaniament de citheră au atras, cu decenii în urmă, atenţia lui Louis Gernet, care, în strălucita sa sinteză despre *Geniul grec în religie*, reconstruia, pe marginea tradiţiilor referitoare la cultul arcadian al Demetrei Kidaris – ceremonii iniţiatice constînd din dans şi cîntec –, un orizont arhaic de religiozitate panbalcanică dominată de confrerii religioase de iniţiaţi/iniţiatori specializaţi în dansuri şi cîntece (***molpai***) care, alături de sacerdoţii

1. Theopomp. *FgrHist* 115, F 216 = Athen. 14.627 D: ***Getai kitharas echontes kai kitharridontes epikerukeias poiountai.*** Textul e reluat de Eustathius în „Comentariul său la Dionysios", 304, care juxtapune relatarea despre sacrificarea soţiei cu menţiunea despre soliile sacre în cînt de citheră: ***nomos de getikos episphazesthai ten gunaikan toi andri thanonti kai kitharizein hotan kerukeuontai***, *obiceiul geţilor este de a jertfi soţia la moartea soţului şi de a trimite solii în sunet de citheră* – text reluat şi de lexiconul lui Stefan din Bizanţ, s.v. *Getia.*
2. *Athen. Deipn. Epitom.* Peppink. p. 132, ***Getai kitharas echontes kai kitharridontes epikerukeias poiountai katapranontes ton einantion tas psuchas, phesi Theopompos*** – citat apoi la fel şi de Eusth. *Comm. ad Il.* 4.798. – Îi mulţumesc colegului Dan Dana pentru lămuririle referitoare la fragmentul din *Istoriile* lui Teopomp şi ecourile acestuia la eruditii Antichităţii tîrzii.
3. Theopomp. *FgrHist* 115; Arnaldo Momigliano, „Teopompo", *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* I, Roma, 1966, pp. 367-397.

Demetrei cu citheră din Arcadia, de Eumolpizii hyperborei instalaţi la Eleusis, de confreria milesiană de ***Molpoi*** închinători ai lui Apollon, al căror ***aisumnetes*** este eponimul cetăţii, sau de ***Euneidai*** de la Atena, consacraţi cultului lui Dionysos ***Melpomenos***, îi numără şi pe cucernicii ambasadori ai geţilor pomeniţi de Teopomp[1].

În paranteză fie spus, Athenaios ne îndeamnă să credem că, în afara acestor cîntări şi dansuri solemne, geţii sau tracii îndeobşte practicau şi dansuri în procesiuni comice cu personaje purtînd măşti zoomorfe, cum ar fi dansul numit ***kolabrismos***, cînd protagonistul dansa mascat în porc[2]. Sursa acestei informaţii nu este însă identificabilă. Dimpotrivă, filiaţia informaţiei despre procesiunile sacre ale citharezilor geţi, de la Teopomp la Poseidonios, de la acesta la Dion din Prusa şi de aici la Cassiodor-Iordanes, mi se pare destul de certă.

Preoţii-citharezi menţionaţi de Teopomp şi, probabil, de Poseidonios puteau reprezenta o confrerie iniţiatică, în egală măsură cu ***ktistai***, asceţii care practicau celibatul sacru. Nu e foarte clar din textul transmis de Strabon dacă, pentru geograf sau pentru sursa acestuia, Poseidonios, cele două misterioase nume, ***theosebeis*** şi ***kapnobatai***, sînt epitete ale moesilor (=geţilor) sau dacă este vorba, ca pentru ***ktistai***, de nume ale unor confrerii specializate. Numele ***theosebeis*** ar putea desemna o categorie specializată de sacerdoţi ai geţilor, ca în textul lui Iordanes, care scrie, cum am văzut, *aceia anume care se numesc cei pioşi*, şi nu un epitet al moesilor în general, cum înţelege Strabon rezumînd aceste relatări. Sensul celui de-al doilea termen, ***kapnobatai***, e destul de misterios, chiar dacă pare la fel de traductibil, ***kapnos*** însemnînd în greacă *fum*, iar ***batai*** – de la ***baino*** – *cei ce păşesc, umblă prin fum*. În prima ipoteză, termenul ar fi o aproximare în greceşte a unui nume autohton[3], în cea de-a doua – o aluzie la fumigaţiile producătoare de extaz atribuite de Herodot unora dintre sciţi[4], şi de către Pomponius Mela şi Solinus – unora dintre traci[5].

În orice caz, Strabon – sau mai degrabă Poseidonios – consideră că aceste nume au o semnificaţie, scriind ***dia touton***, *din această pricină anume se numesc ei aşa*, afirmînd aşadar că aceste nume se referă la un mod de viaţă aparte, caracterizat prin refuzul de a se hrăni cu fiinţe vii, ***empsucha***, şi o dietă redusă

1. Louis Gernet, André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, reed. în 1970, pp. 69-70.
2. Athen. 14.629 c; Pollux 4.100; *cf.* ***kolabrein***, *a-şi bate joc*, Hesych. s.v. ***kolabron*** (*purcel*) 3307 Latte.
3. Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, nu-l înregistrează, considerîndu-l desigur grecesc, ca şi termenul ***theosebeis*** – în cazul căruia nu există dubii; Ioan Iosif Russu, *Limba traco-dacilor*, Bucureşti, 1967, propune o etimologie tracă pentru ***kapnobatai***, unde ***batai*** e pus în legătură cu lat. ***uates***, *proroc*.
4. Hdt. 4.73, vezi Meuli, „Scythica", cit., pp. 122-125; Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, *op. cit.*, p. 51.
5. Mela 2.2.21; Solin. 10.5.

la miere, lapte şi brînză[1], care trimite la galactofagii lui Homer. Această modalitate de articulare a textului sugerează mai degrabă tot o confrerie, ca şi în cazul acelor ***ktistai***, clar deosebiţi de marea masă a geţilor. Faptul însă că textul lui Strabon, singurul care ne mai este accesibil azi, nu clarifică această relaţie cauzală mă îndeamnă să cred că Strabon a rezumat în acest punct o relatare ceva mai explicită.

Încercînd, cum spuneam mai sus, să argumenteze pertinenţa tradiţiei homerice despre ţinuturile de dincolo de Dunăre, Poseidonios explică sensul epitetelor homerice care califică neamurile septentrionale citînd tradiţii privitoare la sciţi şi la traci. Din şirul de epitete homerice, sensul celor doi termeni referitori la viaţa pastorală, *hippemolgi* şi *galactofagi*, este explicat de Poseidonios – şi de numeroşi predecesori ştiuţi sau anonimi – în legătură cu dieta exclusiv lactată a unor neamuri de păstori nomazi, mai ales sciţi, dar şi traci, pe care Homer îi numeşte ***hippopoloi***, *crescători de cai*, chiar în pasajul din *Iliada* citat de Poseidonios/ Strabon[2]. Celelalte două epitete, ***agauoi*** şi ***abioi***, par greu de înţeles chiar pentru antici[3], de unde şi ipoteza lui Poseidonios cu privire la sensul de celibatar pentru ***abios*** – ipoteză respinsă, cum am văzut, de Strabon, cu argumentul poligamiei. Poseidonios pune, într-un sens general, aceste epitete homerice care îi desemnează pe *cei numiţi în genere* ***agauoi hippemolgoi***, ***galactophagoi*** *şi* ***abioi***, *cei mai drepţi* – ***dikaiotatoi*** – *dintre toţi oamenii* – în legătură cu tradiţia despre dieta exclusiv vegetariană a moesilor, aşa cum o făcuseră şi alţi autori înaintea lui, dar inovează considerînd că termenul ***abioi***, *cei fără viaţă*, nu se referă direct la refuzul hranei animale, ci la celibatul practicat de *unii dintre traci, care trăiesc departe de femei şi sînt numiţi* ***ktistai***, *sacri prin veneraţia pe care o inspiră şi trăind fără să se teamă de nimic... În mod special* – scrie Strabon – *Poseidonios îi numeşte* ***abioi*** *fiindcă îşi duc traiul fără femei, socotind că, lipsiţi de soţie, viaţa lor e cumva înjumătăţită, cum era înjumătăţită şi casa lui Protesilaos cînd a fost văduvită de el*[4].

Din întregul context rezultă că Poseidonios este singurul autor care, pornind de la un fapt pe care el îl relatează cel dintîi – cum că unii traci numiţi ***ktistai*** ar practica celibatul ritual, fiind consideraţi din această pricină sacri –, conferă

1. Poseid. F 277 a 34-36 Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.3: ***empsuchon apechestai kat'eusebeian, dia de touton kai thremmaton, meliti de chrestai kai galakti kai turoi***. – Menţiunea despre brînză ar putea proveni eventual de la Eschil, citat de Strabon pe această temă la 7.3.7, aşadar de la o sursă anterioară lui Herodot, cel mai probabil Hecataios, doar că, în versul din *Prometeu descătuşat* citat de Strabon (poate chiar de Poseidonios), termenul folosit este nu ***turos***, ca la Poseidonios şi Strabon, ci ***hippalake***, cuvînt denotînd anume brînza din lapte de iapă, *cf.* ***hippos***.
2. *Il.* 2.701.
3. Discuţiile erudite pe tema acestor epitete par să fi fost numeroase, *cf.* Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104 şi Eust. *Comm. ad Il.* 916.9, 916.28.
4. Poseid. F 277 a Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.2, *cf. Il.* 13.3-6.

termenului ***abioi*** sensul precis al acestui celibat. Atribuirea acestei particularităţi geţilor nu rezultă din textul lui Poseidonios, ci din argumentaţia ulterioară a lui Strabon, care subliniază anume existenţa poligamiei la geţi pentru a-l contrazice pe Poseidonios, ca şi din alăturarea acestei informaţii despre ***ktistai*** traci menţiunii relativ asemănătoare a lui Flauius Iosephus referitoare la aşa-numiţii ***pleistoi*** ai dacilor, al căror mod de viaţă s-ar asemăna cu cel ascetic al sectei iudaice a essenienilor[1]. În fine, Poseidonios vorbeşte în acelaşi pasaj despre mysienii ***theosebeis*** şi ***kapnobatai***, în legătură cu care un editor tîrziu al *Geografiei* notează, în marginea Codicelui A, că sînt *geţii pilofori, aşa cum spun unii, între care şi Criton în* Getice[2].

Am încercat să dovedesc ceva mai sus că termenul ***theosebeis*** i-ar putea desemna pe sacerdoţii geţilor – sau măcar pe unii dintre aceştia – care par să aibă şi o funcţie de natură politică, fiind menţionaţi în legătură cu soliile şi cu tratativele de pace. Dacă acceptăm că şi ***kapnobatai*** e un cuvînt grecesc care denumeşte o practică rituală a intoxicaţiei cu fumul unor ierburi – practică prezentă în multe civilizaţii indo-iraniene –, ne-am putea afla în faţa atestării unui ritual al delirului provocat în cadrul unor ceremonii. Strabon nu explică în nici un fel sensul termenului, dar ambele texte care se referă la asemenea fumigaţii – şi cel al lui Mela, şi cel al lui Solinus (ce pare să derive fie direct de la *Chorographia* lui Mela, fie de la o sursă comună) – nu folosesc nici un termen specializat pentru cei care le practică şi nu menţionează un context ritual explicit al acestor fumigaţii, ci doar ospeţe, ***epula***, şi încă şi mai precis, în cazul lui Solinus, ospeţe de nuntă, ca alternativă la consumul de vin. Chiar şi aşa, ipotetica legătură între sintagma *umblători prin fum* atestată de Poseidonios şi practica intoxicaţiei cu fumul unor plante aromatice de care vorbesc Mela şi Solinus pare logică, dar rămîne de domeniul supoziţiilor licite. Situaţia ar putea fi ceva mai sigură dacă am dovedi că textul lui Mela depinde de informaţiile lui Poseidonios, eventual şi că Solinus nu-l copiază pe Mela, ci o sursă comună celor doi autori – ceea ce nu este imposibil, dar nici demonstrabil cu argumente de netăgăduit.

Oricum însă, a treia instituţie sacră menţionată direct de Poseidonios, cea a asceţilor ***ktistai***, se referă explicit la un grup specializat care practică celibatul sacru, ***einai de tinas ton Thraikon, hoi choris gunaikos zosin, hous ktistas kalein***, *există unii dintre traci care trăiesc departe de femei şi sînt numiţi* ***ktistai***[3].

---

1. Ioseph. *Ant. Iud.* 17.22.
2. Edelstein-Kidd, *Comm.* ad Poseid. F 277 a, p. 944 ; textul lui Poseidonios/Strabon e citat fără alte comentarii de Eustathius, *Comm. ad Il.* 916.28, 13.6.
3. Poseid. F 277 a Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.3 ; este, totuşi, de remarcat faptul că, în finalul contrademonstraţiei polemice la ipoteza lui Poseidonios despre celibatul sacru, Strabon îşi formulează concluzia într-un mod ce anulează distincţia, foarte categorică iniţial, dintre ***ktistai*** şi celelalte două nume, ***theosebeis*** şi ***kapnobatai***, scriind : *Să-i consideri* ***theosebeis*** *şi* ***kapnobatai*** *pe cei ce trăiesc departe de femei este deci într-o contradicţie flagrantă cu opinia generală despre aceştia* (despre geţi) – 7.3.4.

Nu există nici un argument în favoarea unei legături demonstrabile a acestei categorii de specialişti ai sacrului cu *întemeierile*. Ipoteza lui Detschew, după care etimonul trac pentru ***ktistai*** ar trebui să fie ****skistai*** > i.-e. ****sqeid***, *cf*. gr. ***skizo***, *a tăia, a separa radical*, marcînd despărţirea, segregarea, ruptura acestor asceţi de lumea obişnuită a oamenilor, pare convingătoare, chiar dacă nu poate fi certă[1].

Întorcîndu-ne la critica pe care Strabon o aduce interpretării calificativului ***abioi*** de către Poseidonios, trebuie să observăm că argumentul de verosimilitate invocat de geograful din Amaseia nu are nimic peremptoriu. Argumentarea lui Strabon este tipică pentru cea mai frecventă modalitate de ***refutatio*** din istoriografia antică, cea bazată pe comparaţia între două informaţii aparent contradictorii, între care fiecare autor se simte dator să aleagă exclusiv în conformitate cu o logică comună, a bunului-simţ: de vreme ce geţii practică poligamia, Strabon nu poate accepta ca aceştia să preţuiască celibatul. Or, din punct de vedere antropologic, faptul că geţii îndeobşte erau poligami nu are cum să-l excludă pe cel atestat de Poseidonios, şi anume că ar fi existat printre ei un grup aparte care practica celibatul din raţiuni de cult; dimpotrivă, acest tip de opoziţie complementară ce inversează uzanţa comună pentru a marca cu forţă specificul unei categorii speciale se înscrie fără excepţie printre modalităţile curente de structurare a societăţilor antice. Într-o societate care condamna fără şovăire incestul, regii elenistici se căsătoreau cu surorile lor uterine pentru a dovedi că sînt mai aproape de condiţia zeilor decît de cea a oamenilor; în cetăţi pentru care sacrificiul cu vărsare de sînge şi consumul cărnii sacrificiale preparate erau definitorii pentru condiţia însăşi a omului, sectele orfico-pitagoreice predicau vegetarianismul pur şi itineranţa într-o lume în care identitatea se definea prin apartenenţa la o comunitate civică bine determinată, iar cultul dionisiac prescria omofagia, consumul de carne crudă al animalului sfîşiat cu mîinile goale, două forme de contrasacrificiu care inversează termenii conduitei civice normale pentru a marca, fiecare în felul său, alteritatea celor iniţiaţi. Efebului sau cryptului spartan care se pregăteşte pentru a deveni oştean şi cetăţean i se pretindea o conduită care inversa şi contrazicea punct cu punct valorile pe care se întemeia comportamentul adultului. În continuarea acestei logici a inversiunii, nu e nimic surprinzător în faptul că, într-o societate poligamă, persoanele sau grupurile cu o calificare specială se deosebeau de oamenii obişnuiţi prin cel mai sever celibat.

Cum spuneam, atribuirea precisă a acestei instituţii a celibatului sacru geţilor este întru cîtva indirectă şi nesigură, deoarece textul de bază, cel provenit din opera lui Poseidonios, se referă la traci îndeobşte, şi nu în mod expres la geţi. Nu-mi propun să absolutizez această constatare, ci doar să atrag atenţia, mai riguros decît se obişnuieşte, asupra caracterului destul de imprecis al acestei

1. Dimiter Detschew, *Charakteristik der thrakischen Sprache*, *Linguistique Balkanique*, II, Sofia, 1960, p. 169; *idem*, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. ***ktistai***.

informaţii. În acelaşi sens, trebuie să observăm că înţelesul exact al cuvîntului ***ktistai*** nu e deloc limpede, nu fiindcă nu ar fi inteligibil în greacă, ci dimpotrivă, fiindcă e un substantiv cu un sens foarte clar, cel de *fondator*, *ctitor*, al cărui referent trac este, tocmai de aceea, mai greu de identificat. Prima supoziţie pe care orice filolog clasic o formulează este aceea că ne aflăm în faţa unei false traduceri – a unei paronomasii – care aproximează sonoritatea unui cuvînt din limba tracă al cărui înţeles le este obscur şi autorilor antici, şi cu atît mai mult exegeţilor moderni. Ideea că asceţii traci (sau geţi) s-ar fi numit cu adevărat, în propria lor limbă, *Fondatori*, fără a fi cu totul exclusă, nu se impune – *pace* Pârvan – de la sine. Cum scriam mai sus, ipoteza ce pune în legătură numele grec cu un termen trac denotînd *segregarea*, viaţa departe de comunitate şi de semeni, pare cea mai verosimilă, fără a putea reprezenta totuşi o certitudine.

Aşa cum am mai menţionat, un pasaj din *Antichităţile iudaice* ale lui Flauius Iosephus aminteşte de asemenea de o confrerie de asceţi daci, pe care îi aseamănă cu essenienii. Numele acestor asceţi este, conform cu manuscrisele, ***pleistoi***, termen pe care diferiţi editori şi exegeţi ai operei lui Iosephus au încercat să-l corecteze sau să-l justifice în diferite moduri[1]. Lecţiunea lui Scaliger, ***polistai***, care se bazează pe folosirea termenului ***ktistai*** cu sensul său grec de *fondatori* în textul lui Poseidonios/Strabon, acceptată de Pârvan, suferă atît de incertitudini paleografice, cît şi de cele decurgînd din presupunerea aproape generală că e vorba de o paronomasie şi nu de un cuvînt autentic tracic cu sensul de *întemeietor*[2]. Nici reconstituirea lui Lozovan, care explică termenul ***pleistoi*** nu numai în legătură cu Pleistor şi Pleistoros, ci şi cu un i.-e. ****pleuo***, de unde tracicul ****pleisk-***, relaţionat cu ***pileum*** şi ***pileati*** – căciula dacică din postav, semn distinctiv al sacerdoţiului nobil –, nu e pe deplin convingătoare. Cu toate acestea, concluzia generală potrivit căreia Iosephus se referea la o confrerie sacră la daci (sau mai degrabă geţi) care practica anachoreza şi celibatul, ca şi essenienii[3], nu are a fi respinsă, şi coroborează textul lui Poseidonios referitor la ***ktistai***. Tracii sau chiar, mai precis, geţii îmbrăţişau îndeobşte poligamia, dar printre ei se aflau şi

1. Discuţia de detaliu a emendaţiilor propuse la Eugen Lozovan, *Dacia Sacra*, *op. cit.*, pp. 19-25; vezi şi Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, *op. cit.*, pp. 70-75.
2. Vezi şi Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. ***pleistoi***, p. 372; autorul acceptă forma ***pleistoi***, pe care o pune în legătură, ca şi Lozovan, *Dacia Sacra*, *op. cit.*, pp. 25-28, cu pronumele de origine tracă *Pleistor* şi cu numele zeului *Pleistoros*. Nasta, „Les rites d'immortalité...", cit., p. 137, acceptă conjectura lui Scaliger şi invocă un text din Porphyrios, *VP* 20, în care verbul ***polizo***, *cf.* ***polistai***, apare cu sensul de *cei ce instaurează norma pitagoreică în cetate*. Problema paleografică a substituirii lui ***pleistoi*** cu ***polistai*** rămîne totuşi extrem de delicată, *cf.* Lozovan, *Dacia Sacra*, *op. cit.*, p. 25.
3. *Cf.* Plin. *NH* 5.15, şi Louis Hermann, „Pline l'Ancien a-t-il inventé les Esseniens célibataires?", *Rev. B. Phil. Hist.* 41, 1963, pp. 80-91, şi Lozovan, *Dacia Sacra*, *op. cit.*, p. 25; Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, *op. cit.*, pp. 71-72.

unele grupuri de asceţi care trăiau departe de semenii lor, ducînd o viaţă de anachoreţi venerabili şi sacri.

Există cel puţin un mediu cultural şi religios antic, foarte bine atestat de izvoare scrise abundente, care practică poligamia, ba chiar şi sacrificiul soţiei favorite la moartea soţului, şi care valorizează în acelaşi timp celibatul unor grupuri de „specialişti ai sacrului" : e vorba, se înţelege, de India antică. Acolo, după o viaţă consacrată săvîrşirii sacrificiilor *pentru sine şi pentru ceilalţi*, cum prescrie Codul lui Manu – ceea ce nu exclude nici poligamia, nici înavuţirea personală –, unii brahmani renunţă la toate cele lumeşti şi se retrag în pustietăţi, hrănindu-se cu ierburi şi fructe sălbatice şi adoptînd cel mai sever şi mai solitar celibat. Chiar textul pe care l-am citat mai sus, cu privire la nemurirea războinicilor căzuţi pe cîmpul de luptă, exprimă echivalenţa întru nemurire a unui ***ksatryia*** care se aruncă fără preget în bătălie şi a unui brahman devenit ascet, care se desparte radical de cele lumeşti : *bărbatul care <u>îşi aruncă trupul</u>* (sublinierea îmi aparţine) *fie în păduri (ca asceţii), fie în război, după ce a celebrat sacrificii măreţe, se îndreaptă către glorie*[1]. E ciudat că Eliade, cu competenţa sa recunoscută de indianist, nu aminteşte nici de posibila asemănare între practicile de nemurire războinică ale geţilor şi nemurirea războinicilor ***ksatryia***, nici această analogie frapantă între brahmanii care renunţă la cele lumeşti în căutarea unei combustii interioare ce le asigură purificarea şi nemurirea şi ****skistai*** ai geţilor, despre care grecii bănuiau că se hrănesc cu lapte şi miere şi practică o castitate absolută.

Desigur, toată această ipotetică reconstituire depinde, iarăşi, de un singur text, cel al lui Poseidonios (de vreme ce conjecturile abundă pentru textul lui Iosephus, acesta nu poate fi acceptat prea uşor fără coroborarea menţiunii păstrate de Strabon). Nu vreau prin asta să invoc vechiul principiu după care un singur martor e ca şi cînd n-ar fi, ***testis unus, testis nullus***, fiindcă este limpede că descrierea lui Poseidonios a celor pe care Eliade îi numeşte specialiştii sacrului are toate şansele să se bazeze pe informaţii de foarte bună calitate şi prezintă o coerenţă internă care îi conferă o credibilitate rareori împărtăşită de alte texte. Din păcate, e foarte probabil ca argumentele lui Poseidonios să fi fost parte nu dintr-o descriere de tip monografic, ci dintr-o polemică cu detractorii lui Homer, deci inevitabil sumare şi relativ fragmentare. Mai mult, este uşor de observat, la

1. *Mahabh.* IX, 4.29-37, *apud* Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, p. 103 ; vezi *supra*, p. 99 – Că e vorba nu doar de gloria nemuritoare, ci de nemurire alături de zei, subliniază, referitor la războinici, frazele următoare ale aceluiaşi text : *Pot acum, prin această luptă împlinită, să ajung în lumea lui Indra, cea mai bună destinaţie pentru cei morţi. Cerul este sălaşul eroilor cu purtare aleasă, care nu întorc spatele bătăliei... Cetele voioase de Apsaras îi contemplă acum în luptă, Părinţii îi privesc, copleşiţi de cinste, în mijlocul adunării zeilor, bucurîndu-se în cer alături de Apsaras. Pe drumul pe care îl urmează nemuritorii, eroii care nu se mai întorc din bătălie, vom urca şi noi acum.*

lectura textului lui Strabon, că acesta din urmă a rezumat destul de drastic textul lui Poseidonios, în interiorul propriei polemici cu ipoteza poseidoniană a celibatului. Din aceste multiple cauze, nu mai dispunem decît de teza generală a existenţei unor categorii specializate de practicanţi ai riturilor, şi nu de detaliile şi conexiunile logice care să ne îngăduie să inserăm aceste scheletice menţiuni într-o reconstituire a ansamblului practicilor şi credinţelor religioase ale geţilor. În mod particular, e dificil – şi mai ales cu totul speculativ – să încercăm stabilirea unei legături între aceste confrerii menţionate de Poseidonios şi relatarea referitoare la Zalmoxis şi Deceneu, despre care am presupus că derivă de la acelaşi autor.

3. De la Zalmoxis la Deceneu

Aşa cum arătam la începutul acestui capitol, Deceneu apare în două pasaje diferite ale *Geografiei*: cel dintîi, urmînd imediat celui despre Zalmoxis, menţionează doar faptul că Deceneu deţinea pe lîngă Burebista poziţia aparte pe care Zalmoxis ar fi avut privilegiul să o inaugureze în vremuri îndepărtate. Cel de-al doilea îl aminteşte din nou pe Deceneu, stabilind textual relaţia cu primul paragraf, şi înfăţişează destul de amănunţit „biografia" succesorului îndepărtat al lui Zalmoxis, mare preot al lui Burebista şi, într-un fel, coautor al edificării acelei ***megale arche*** întemeiate pe ***askesis*** – înţeles în sensul de *asceză* de mulţi comentatori, începînd cu Pârvan, în sens de exerciţii, poate militare, de alţii[1] –, ca şi pe refuzul vinului, ***nepsis***, şi pe supunerea disciplinată faţă de autoritatea regelui, ***toi prosechein tois prostagmasin***.

Nu mă alătur celor care consideră imposibilă atribuirea acestui excurs despre Burebista şi Deceneu lui Poseidonios însuşi. De bună seamă, argumentele cronologice ale cercetătorilor care resping *de plano* această atribuire nu sînt de neglijat, iar faptul că aceasta depinde în cea mai mare măsură de acceptarea altei atribuiri destul de contestate, cea a episodului despre Zalmoxis, tot lui Poseidonios face ca ipoteza provenienţei ştirilor despre Burebista şi Deceneu dintr-o operă a acestuia să fie inevitabil fragilă. În realitate, respingerea acestei ipoteze nu are consecinţe majore pentru reconstituirea istoriei lui Burebista – oricare ar fi sursa folosită de Strabon, este clar că e vorba de informaţii consistente, coroborate şi de un document direct, decretul dionysopolitan în cinstea lui Acornion[2] –, ci mai degrabă pentru reconstituirea viziunii lui Poseidonios despre spaţiul istro-pontic şi despre modul în care istoria neamurilor care îl populează este evocată de marele stoic ca parte

1. Vezi discuţia la Zoe Petre, „L'esercito di Burebista", *Quaderni Catanesi* 3, 1980, pp. 185-199.
2. *IGB* I², 13.

integrantă a unei istorii universale a civlizaţiei. În altă ordine de idei, respingerea ipotezei cu privire la opera lui Poseidonios ca sursă pentru capitolul consacrat de Strabon lui Deceneu – consilier al lui Burebista ar complica problema surselor folosite de Dion pentru *Geticele* sale. Aşa cum am arătat deja, locul central pe care personajul Deceneu îl avea în acest opuscul al oratorului bithynian ridică imediat problema izvorului din care Dion îşi va fi cules aceste informaţii, şi Poseidonios este cel mai plauzibil răspuns la această întrebare.

Elementele de inspiraţie pitagoreică – deci, după toate probabilităţile, poseidoniană – în relatarea lui Strabon despre Deceneu sînt oricum evidente: „vieţile paralele" ale lui Zalmoxis şi Deceneu invocă pentru ambii o călătorie iniţiatică în Egipt, reluînd un loc comun al tradiţiei elenistice referitoare la Pitagora însuşi. Ambii devin astfel astrologi şi cititori în stele, experţi în predicţii savante, în fine, amîndoi vor duce o existenţă tainică, ascunşi undeva într-o peşteră de pe muntele sacru Kogaionon, divinizaţi de popor şi folosind aura de mister care îi înconjoară pentru a spori autoritatea ordonatoare a regelui lor şi pietatea neamului getic. Comparaţia între cele două „biografii" dovedeşte, în analiza mea, pe de o parte că ambele derivă din temele literaturii de tradiţie pitagoreică, cu care Poseidonios era cît se poate de familiar, iar pe de altă parte, că ambele personaje sînt construite pentru a dovedi continuitatea unei funcţii sacerdotale la geţi, cu împrumuturi reciproce care să susţină această teză: e cel puţin verosimil să credem că tot ce priveşte parcursul iniţiatic al celor doi eroi ai acestui mic roman derivă din tradiţia despre Pitagora şi despre ucenicii săi, inclusiv Zalmoxis, şi că amănuntele cu privire la sanctuarul din munţi şi la funcţia oracular-sacralizantă pe care marele preot o exercită în relaţie cu regele derivă, dimpotrivă, din informaţii recente referitoare la Burebista şi auxiliarii lui sacri.

Textul adaugă, în privinţa lui Deceneu, două elemente care se leagă de o viziune de sorginte stoică asupra istoriei – tema decăderii neamului getic înainte de acţiunea reformatoare conjugată a regelui şi a personajului sacru, precum şi cea, complementară, a renaşterii morale ce condiţionează ascensiunea politică. Detaliile despre reforma lui Deceneu – interdicţia vinului, „asceza" şi disciplina obţinută prin practica religioasă – trimit la aceeaşi concepţie referitoare la rolul ordonator al nomoteţilor sacri pe care, aşa cum vom vedea imediat, o dezvolta Poseidonois în scrierile sale.

Există însă în text şi cîteva elemente care nu se înscriu în această viziune. Mai întîi, calificarea lui Deceneu drept ***goes***, *vrăjitor*, *mag*: termenul are în greacă, aşa cum am remarcat şi în capitolul despre Platon, o conotaţie mai degrabă peiorativă, mai cu seamă fiindcă în unele texte pare a-i desemna anume pe cei care invocă duhurile morţilor în operaţii de magie neagră. Desigur, ***goes*** nu e neapărat un termen ofensiv: Pitagora însuşi şi mulţi dintre pitagoreici, mai ales din seria ucenicilor iniţiaţi veniţi din ţinuturi îndepărtate şi misterioase, ca Abaris, sînt uneori calificaţi drept ***goetes***, şi cuvîntul poate trimite la o interpretare ce

valorizează ambiguitatea termenilor din sfera magiei, în felul în care vorbea Platon despre *descîntecele lui Zalmoxis*. Totuşi, termenul poate suscita o anume rezervă – dar ceea ce mi se pare încă şi mai contradictoriu în raport cu viziunea lui Poseidonios despre excelenţa simplicităţii barbare este locul central pe care îl ocupă în paragraful despre Deceneu acţiunea militară agresivă a lui Burebista. În mai multe rînduri, într-adevăr, Strabon îl parafraza, după toate probabilităţile, pe Poseidonios, afirmînd că simplitatea şi pietatea acestor civilizaţii primordiale de la hotarele de nord ale oikumenei generau în chip firesc o atitudine pacifistă, refuzul războiului ofensiv (conjugat cu invincibilitatea în apărarea contra agresiunilor), blîndeţe şi cumpătare în raporturile cu grecii sau cu vecinii[1]. Or, textul despre Burebista ca întemeietor al unei ***megale arche*** prin asceză şi pietate continuă, dimpotrivă, cu o lungă frază care relatează supunerea şi exterminarea celţilor – fie ei balcanici sau central-europeni –, precum şi incursiunile transdanubiene ale geţilor, *de care şi romanii ajunseseră să se teamă*, legînd astfel această frază de consemnarea proiectatei campanii a lui Caesar, care nu poate aparţine vreunui text al lui Poseidonios.

Sîntem aşadar fie în faţa unui text care nu se înscrie în nici un fel în posteritatea lui Poseidonios, cum se presupune de obicei, fie – cum mi se pare mai probabil – în prezenţa unui pasaj masiv rescris de Strabon, care păstrează ceva dintr-o posibilă naraţiune a lui Poseidonios despre renaşterea geţilor datorită lui Deceneu, dar care adaugă acestui nucleu detalii despre confruntările militare ale lui Burebista, provenind, după toate probabilităţile, din versiunea greacă a comentariilor lui Asinius Pollio, cel care istorisise faptele de arme ale lui Caesar.

La capătul acestui complicat parcurs analitic, cred că putem afirma că interesul lui Poseidonios pentru antichităţile istro-pontice în general şi pentru cele getice în special, interes izvorît din viziunea sa universalistă despre civilizaţie şi rolul precumpănitor al religiozităţii şi al respectului pentru valorile morale întemeind, la origine, civilizaţia umană, are drept consecinţă utilizarea unui număr important de surse erudite, punînd în circulaţie informaţii credibile şi interesante despre traci în general şi cu deosebire despre geţi. Evident, nu toate aceste informaţii conţin fapte şi nu speculaţii antice: naraţiunea despre Zalmoxis, de pildă, e tributară înainte de toate „romanului lui Zalmoxis pitagoreul", iar construcţia în oglindă a personajului Deceneu derivă în mare măsură din acest portret romanţat al lui Zalmoxis, chiar dacă amănuntele concrete şi inedite din această naraţiune – referirea la muntele sacru Kogaionon sau interdicţia cultivării viţei-de-vie – provin mult mai probabil dintr-o sursă narativă bine informată, fie ea o operă a lui Poseidonios sau o altă lucrare utilizată de Strabon pentru acest pasaj.

1. Strab. 7.3.7: la origine, barbarii sînt pacifişti şi incapabili de fapte rele, ***hekista kakentrepheis***, dar, corupţi de civilizaţia greacă a luxului, ***truphe***, devin lacomi şi agresivi, practicînd pirateria şi uciderea străinilor.

În măsura în care argumentele dezvoltate pînă acum par convingătoare, am putea presupune că demonstraţia lui Poseidonios cu privire la natura şi semnificaţia istorică a excelenţei getice pornea de la naraţiunea despre Deceneu ca inspirator şi garant al ascensiunii lui Burebista şi regăsea în trecutul îndepărtat al neamului getic precedentul acestui cuplu rege-sacerdot în persoana lui Zalmoxis. Fondator al pietăţii şi civilizaţiei geţilor, pitagoreu şi astrolog, călător în Egipt – sursa prin excelenţă a unei înţelepciuni primordiale[1] –, Zalmoxis nu mai e, în relatarea lui Poseidonios, nici zeu şi nici măcar rege, ci iniţiator al unei norme fondatoare. El îşi convinge regele să-l asocieze la putere, ***peisai ton basilea koinononta tes arches***. Ascuns într-o peşteră sacră, venerat ca zeu de către cei mulţi, colaborează, ***sumprattetai***, cu basileul, ale cărui edicte par astfel să exprime voinţa zeilor, ***hos ekpheronti ta prostagmata kata sumboulen theon***[2].

Aşa cum am mai sugerat, acestei relatări i-am putea asocia sintetica frază transmisă de Diodor despre Zalmoxis ca nomotet care se pretinde inspirat de Hestia. Pasajul era în mod tradiţional atribuit lui Poseidonios, mai cu seamă că atît modul de prezentare a listei de legislatori – personaje regale egiptene, Minos şi Licurg pentru spaţiul grec şi cei trei nomoteţi binefăcători ai altor neamuri, Zathraustes, Zalmoxis şi Moise –, cît şi fraza care motivează pretenţia de sacralitate a acestor coduri originare sugerează un context de argumentare filozofică: textul explică de ce toate aceste personaje înşală mulţimile pretinzînd că zeii sînt autorii legilor pe care de fapt ele le-au edictat, *fie pentru că ar fi socotit admirabilă şi cu totul divină o concepţie care slujea mulţimilor de oameni, fie că înţelegeau că, privind către superioritatea şi puterea pretinşilor autori* (divini) *ai legilor, mulţimea le-ar fi acordat mai multă atenţie*[3]. Regăsim şi în relatarea lui Strabon despre Zalmoxis acelaşi tip de raţionament şi o concepţie la fel de elitistă despre rolul legislatorilor, asupra căreia voi reveni de îndată[4]. Ar fi, poate, de adăugat aici doar că Poseidonios cunoştea teoria lui Philolaos despre focul central al universului, cu privire la care sugeram că ar explica tema lui Zalmoxis inspirat de Hestia: Stobaios relatează această teorie citîndu-l pe Teofrast, dar cei mai mulţi comentatori consideră că relatarea i-a devenit de fapt cunoscută prin intermediul lui Poseidonios.

Aceste elemente reluau şi remodelau interpretările euhemeriste din tradiţia pitagoreică, ce reprezenta o componentă constitutivă fundamentală a viziunii lui Poseidonios. Absorbind tradiţii pitagoreice atît direct, cît şi prin intermediul operei lui Platon, pe care o cunoaşte în detaliu, Poseidonios este considerat

1. Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*, pp. 72-83.
2. Poseid. F 135 Theiler = Strab. 7.3.5.
3. Diod. 1.94.2, *cf.* întregul context 94-95.
4. Vezi *infra*, pp. 240-243.

filozoful care a integrat tradiţia Samianului în teoriile Porticului Mediu[1]. Ca şi în cazul lui Platon, acuzat de contemporani că l-ar fi plagiat pe Philolaos, şi despre Poseidonios există o tradiţie transmisă de Athenaios[2], după care rodianul ar fi copiat opera unui precursor pitagoreu – poate a lui Ruţilius Rufus, contemporan cu Sulla şi exilat, între 92 şi 77, în Orient, unde este martor al războaielor mitridatice. Rufus scrie în limba greacă o carte de *Memorii* care ar fi putut reprezenta o importantă sursă pentru Poseidonios[3]. Oricum, importanţa doctrinelor pitagoreice absorbite de Poseidonios în propriile dezvoltări stoice[4] a dus la concluzia potrivit căreia spectaculoasa reînviere, începînd din secolul I î.Hr., a interesului pentru doctrinele atribuite şcolii întemeiate cîndva de Pitagora se datorează în cea mai mare măsură operei şi autorităţii lui Poseidonios[5].

Or, aşa cum am demonstrat, tocmai literatura pitagoreică este cea care pune în circulaţie povestea lui Zalmoxis sclav şi învăţăcel al lui Pitagora, dar rege şi zeu pentru geţi, declinînd în termeni pitagoreici acest „roman" şi folosind, încă din secolul al IV-lea, acest personaj ordonator şi civilizator al neamului getic ca pe una dintre paradigmele doctrinelor euhemeriste. Imaginea getului nomotet divinizat structurează în chip decisiv relatarea transmisă de Strabon şi despre Zalmoxis, şi despre Deceneu, atestînd aceeaşi matrice de origine pitagoreică pe care o regăsim în viziunea lui Poseidonios.

Dar inovaţia proprie lui Poseidonios este, cel puţin în opinia mea, relevarea continuităţii acestui tip de acţiune civilizatoare şi postularea unui şir neîntrerupt de mari preoţi succesori ai lui Zalmoxis[6]. Ipoteza mea este că, familiarizat din literatura anterioară cu personajul legiuitorului pitagoreu, Poseidonios e frapat de faptul că, în veştile care circulau la Roma şi în preajma lui Pompei despre subita ascensiune a regelui get Burebista, apărea şi un personaj sacerdotal cu numele de „Dekaineos" şi, aflînd dintr-o sursă erudită anterioară – imposibil de identificat – un al treilea nume, cel al lui *Zeutas/Seuthes*, el reconstituie, după modelul lui Hecataios din Abdera, o pseudodinastie sacerdotală a geţilor, citind în oglindă povestea lui Zalmoxis şi ştirile recente despre Deceneu.

În acest cadru, care conferea anecdotelor despre geţi şi despre excelenţa lor o dimensiune putînd fi înscrisă în timp – transformînd deci observaţia antropologică într-o schiţă de istorie –, Poseidonios înscria un număr important de naraţiuni, descrieri şi anecdote. E posibil ca povestirea despre sacerdoţii din cetatea

1. Theiler, „Poseidonische als Pythagoreische", în *Comm. C., Philosophische Schriften*, pp. 344-349.
2. Athen. 4.168 D.
3. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée...*, *op. cit.*, pp. 135-136.
4. Vezi Poseid. T 91 Edelstein-Kidd = Galen. *Placit.* 5.468, p. 459.5M; Cic. *Tusc.* 4.10; Plut. *Mor.* 441 E.
5. Edelstein-Kidd, *Comm.* p. 79.
6. Iord. *Get.* 39.

Odessos[1] ***illi qui pii uocabantur***, *cei numiţi cucernicii, pioşii*, ***theosebeis***[2], să provină la Dion tot din textul lui Poseidonios, care să-l fi citat în legătură cu acest episod din *Istoriile filipice* ale lui Teopomp, poate chiar cu detaliile despre soliile de pace ale geţilor în sunete de citheră.

E de asemenea posibil ca unul dintre cele două texte, mai degrabă cel al lui Teopomp decît cel al lui Poseidonios, să fi amintit în acelaşi context de obiceiul getic de a sacrifica soţia preferată la moartea soţului, de vreme ce Eustathius, care, în *Comentariul la* Iliada, citează pasajul din Teopomp, rezumă, în *Comentariul la Dionysios Periegetul*, sub titlul general de ***nomos getikos***, sacrificarea soţiei şi soliile muzicale[3]. În acelaşi context s-ar putea înscrie şi relatarea amănunţită despre aceste sacrificii funerare cărora le face ecou Pomponius Mela, reluat ulterior de Solinus.

În orice caz, Strabon îl citează explicit pe Poseidonios pentru pasajul care se referă la asceţii ***ktistai*** şi, dacă am accepta o altă ipoteză, anume că şi textul lui Iosephus despre misterioşii ***pleistoi*** ai dacilor provine la origine tot de la Poseidonios, am avea atestarea unui interes aparte al stoicului pentru practicile ascetice ale geţilor. Oricum, Poseidonios atribuie în mod special moesilor numiţi ***theosebeis*** şi ***kapnobatai*** refuzul de a mînca fiinţe vii, ***empsucha***, şi o dietă redusă la miere, lapte şi brînză[4]. În paragraful următor, în încheierea naraţiunii despre Deceneu, textul lui Strabon anexează în mod explicit aceste uzanţe alimentare specifice ***Puthagoreion tou Zamolxios***, *regulilor pitagoreice instituite de Zamolxis*[5]. Considerate de predecesorii săi ca distingîndu-i în general pe geţi – sau, mai vag încă, cum crede şi Poseidonios însuşi, urmat de Strabon, pe toţi cei care locuiesc la nord de Dunăre şi de ţărmul pontic[6] –, aceste practici alimentare justifică numele homeric de *galactofagi* şi se leagă aşadar de disputa homerică purtată de Poseidonios cu atîta perseverenţă. Or, elementul cel mai interesant în acest pasaj este acela că textul subliniază, ca şi în cazul funcţiei sacerdotale, continuitatea acestei diete,

1. Iord. *Get.* 65 = Chrysostomus, *FgrHist* 707, F 3.
2. Poseid. F 277 a Edelstein-Kidd.
3. Eust. *Comm. ad Dion. Per.*; pentru Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, p. 142, textul lui Eustahtius, care vorbeşte despre sacrificarea soţiei, fără alte detalii, ar fi un argument decisiv în sprijinul ideii că geţii erau monogami şi că poligamia amintită de Strabon ar fi fost apanajul exclusiv al tracilor de sud: o mostră tipică de lectură părtinitoare a izvoarelor, cîtă vreme textul de bază, cel al lui Strabon care îl citează pe Menandru, vorbeşte explicit despre geţi.
4. Poseid. F 277 a 34-36 Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.3: ***empsuchon apechestai kat'eusebeian, dia de touton kai thremmaton, meliti de chrestai kai galakti kai turoi***, *cf.* şi 7.3.4.
5. Strab. 7.3.5; pentru originea pitagoreică a expresiei ***apechestai ton empsuchon***, vezi Louis Robert, *Opera Minora Selecta* III, Paris, p. 1559.
6. Strab. 7.3.8 (5), *cf.* Nic. Dam. F 104, 4.

emeine paradothen, *care dăinuie pînă aproape de noi*, ceea ce indică în opinia mea faptul că textul respectiv provine tot de la Poseidonios şi se înscrie în teza generală dezvoltată de acesta cu privire la supravieţuirea normelor instituite de nomotetul fondator al civilizaţiei geţilor, Zalmoxis, pînă în vremea în care îşi scria el opera.

Oricum, episodul incursiunii lui Alexandru cel Mare dincolo de Dunăre, ca şi cel al ospăţului lui Dromichaites înscriu în istorie efectele pozitive ale acestei constante pietăţi, al cărei corolar este naraţiunea referitoare la Deceneu, ipostaza recentă a lui Zalmoxis. Astfel, textul lui Poseidonios propunea, probabil, o relaţie indirectă între elementele pe care le menţiona cu privire la pietatea geţilor, dar nu impune o legătură directă între practicile de cult ale unor confrerii sacre pe care le aminteşte şi reformele normative şi religioase pe care le atribuie lui Zalmoxis odinioară şi lui Deceneu ***eis hemas***, chiar în timpul vieţii sale.

4. Poseidonios şi vîrsta de aur

Chiar dacă, în cercetările contemporane, nu mai regăsim entuziasmul febril cu care Karl Reinhardt reconstituia opera acestui Aristotel al epocii elenistice, cum e adesea numit Poseidonios, importanţa operei sale istorico-antropologice nu este mai puţin subliniată. Avem certitudinea că Poseidonios a înnoit într-o măsură semnificativă ansamblul cunoştinţelor referitoare la Europa continentală şi la neamurile barbare de la hotarele lumii greco-romane, resistematizînd cunoaşterea savantă anterioară într-o viziune istorică personală. Opera lui Poseidonios rămîne fundamentală pentru Antichitatea clasică, poate nu atît prin faptul că punea în circulaţie, în scrieri care se vor bucura de o mare faimă, informaţii culese din lucrări ale unor eruditi predecesori – unii iluştri, ca Teopomp sau Ephoros, alţii poate mai obscuri, dar susceptibili de a îmbogăţi cunoaşterea comună cu detalii interesante sau măcar pitoreşti –, cît mai cu seamă printr-o viziune inclusivă despre istoria umanităţii în ansamblul ei.

Poseidonios nu e un anticar, un erudit oarecare adunînd harnic informaţii livreşti, ci un filozof de mare anvergură, care dezvoltă o concepţie personală despre evoluţia civilizaţiilor din timpurile primordiale şi pînă la el. O viziune în esenţa ei stoică, ce tinde să demonstreze că istoria civilizaţiei omeneşti este un proces continuu, ale cărui etape în timp sînt indisociabile una de cealaltă, şi că întreaga lume cunoscută – Egiptul sau India, cetăţile greceşti şi Cartagina, celţii sau sciţii, în fine, Roma – participă la acelaşi flux universal al istoriei, la fel cum diferiţii aştri contribuie la armonia cosmică a universului. În acest proces integrator, religia şi practicile de cult joacă un rol esenţial, ceea ce explică şi insistenţa cu care opera istorică a lui Poseidonios revine asupra fenomenelor care ţin de

credinţe şi rituri[1]. Nu e vorba doar de o simplă curiozitate antropologică, ci de o viziune elaborată a marelui stoic despre o filozofie religioasă şi morală primordială pe care el o regăseşte în credinţele barbare şi despre o concepţie universalistă – corolar al reflecţiei multor autori anteriori despre excelenţa originilor fruste ale civilizaţiei, pe care, de la Teofrast, Ephoros şi Teopomp, istoricii şi moraliştii epocii elenistice o dezvoltaseră în contrast cu tema decadenţei atribuite propriei civilizaţii. În acest mod, Poseidonios exprimă într-un grad nemaiîntîlnit pînă atunci în cultura greacă asumarea integratoare a oikumenei pe care expansiunea romană o afirma[2], instituind în imaginar un *imperium* al civilizaţiilor coextensiv cu întreaga arie de dezvoltare a umanităţii cunoscute.

Aşa se explică interesul extrem de viu pe care îl arată Poseidonios pentru civilizaţiile arhaice ale continentului în general şi în special pentru formele de religiozitate arhaică ale neamurilor barbare: cum avea să scrie Athenaios citînd textul *Istoriilor*, el *s-a străduit să relateze cît mai multe despre uzanţele şi legiuirile cît mai multor neamuri*[3]. În viziunea lui Poseidonios, lumea este un întreg guvernat de o forţă divină unică, intuită de oameni în multiple ipostaze. Umanitatea reprezintă o comunitate, ***koinonia***, înrudită dincolo de aparenţa indusă de diferenţierile şi amestecurile succesive[4]. Dovada acestei ***sungeneia*** se regăseşte la originile civilizaţiei ca fapt universal, într-un veac de aur al simplităţii şi înţelepciunii pe care fiecare neam îl cunoaşte într-o formă specifică, dar care păstrează un tipar comun, legitimînd participarea fiecărei culturi la fluxul universal. Această concepţie reformulează tema popoarelor primitive care locuiau, cum scria Platon, mai aproape de zei, ***engutero theon oikountes***[5], care devenise un loc comun încă din opera lui Dikaiarchos. La Poseidonios, această temă reprezintă punctul de pornire al unei concepţii proprii despre o ***suntaxis*** comună, o structură ordonatoare universală a istoriei umanităţii, care devine astfel susceptibilă de a-şi regăsi unitatea primordială sub dominaţia unificatoare a Romei[6].

---

1. Von Fritz, „Poseidonios als Historiker", cit., p. 176.
2. Momigliano, *Sagesses barbares...*, *op. cit.*
3. Athen. 4.151 E (Poseid. T 80 Edelstein-Kidd = Jacoby, *FgrHist* 87 T 12 a); vezi şi Antonio Grilli, „L'approccio all'etnologia nell'Antichità", în Marta Sordi (ed.), *Conoscenze etniche...*, *op. cit.*, pp. 11-33.
4. Reinhardt, s.v. *Poseidonios*, col. 625-627.
5. Pl. *Phlb.* 16 c, *cf.* Dikaiarch. F 49 Wehrli = Porph. *De Abst.* 4.2, *cei de demult, aflîndu-se mai aproape de zei, erau mai buni prin chiar firea lor şi duceau o asemenea viaţă încît au fost consideraţi un neam de aur. Cf.* Cic. *Leg.* 2.27, Sen. *Ep.* 90.45 (= Poseid. F 284, 45 Edelstein-Kidd); vezi şi F. Corssen, *De Poseidonio Rhodio Ciceronis in libro primo Tusculanorum et in Somnium Scipionis auctore*, Bonner Diss., Bonn, 1878.
6. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie...*, *op. cit.*; *idem*, s.v. *Poseidonios*, col. 655-656; Laffranque, *Poseidonios d'Apamée...*, *op. cit.*, pp. 109-151.

Viziunea lui Poseidonios despre neamurile originare, *mai aproape de zei*, ne este cunoscută mai ales prin intermediul comentariilor lui Seneca, în parte de acord, în parte polemizînd cu predecesorul său[1]. *Poseidonios susţine că în veacul numit de aur puterea suverană se afla în mîna înţelepţilor, sapientes*[2], scrie Seneca, dar, datorită viciilor inerente naturii umane, o primă etapă de decadenţă pune capăt acestei stări originare, despărţind veacul de aur de istoria propriu-zisă. Pînă în acest punct, Poseidonios relua tezele familiare ale literaturii secolului al IV-lea, dar, pe acest temei, concepţia filozofului stoic îşi afirmă originalitatea, în măsura în care el consideră că timpul istoriei poate reface într-un alt plan starea originară, acolo unde înţelepţii acestei a doua vîrste a umanităţii iniţiază reforme religioase şi legislative ce opresc procesul de decădere şi, prin constrîngerea legii şi teamă de zei, reinstaurează armonia în societate[3]. De această dată nu mai e vorba însă de o elită anonimă de ***sapientes***, ci de istorie şi de personaje al căror nume este cunoscut şi a căror biografie este explicit evocată: Solon, pe care Poseidonios îl numără între cei şapte înţelepţi[4], Licurg[5], Anacharsis[6] sau Zaleucos şi Charondas, care deprind normele fundamentale ale dreptului şi se iniţiază religios în proximitatea lui Pitagora[7]. Aceşti reformatori sînt adevăraţii autori ai unor legi care refac armonia socială, dominînd prin aura lor de pietate şi înţelepciune mulţimile, pe care însă, spre binele acestora, le fac să creadă că acţiunea lor e de inspiraţie divină[8].

Or, în această viziune, un personaj ca Zalmoxis, ucenic al lui Pitagora el însuşi şi nomotet al geţilor, sau dubletul recent al acestuia, Dekaineus, corespund punct cu punct profilului reformatorilor evocaţi de Poseidonios. Cîtă vreme avem certitudinea că autorul nostru folosea argumente referitoare la pietatea geţilor – unele chiar inedite, precum acelea despre sectele trace care practicau extazul şi

1. Poseid. F 284 Edelstein-Kidd = Sen. *Ep.* 90.5-13, 20-25, 30-32.
2. Sen. *Ep.* 90.1-11
3. *Cf.* şi Dion. *Or.* 12; Reinhardt, s.v. *Poseidonios*, col. 632; Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du Temps*, Paris, 1953; Gerhard Dobesch, *Das europäische „Barbaricum" und die Zone der Mediterrankultur. Ihre historische Wechselwirkung und das Geschichtsbild der Poseidonios*, Viena, 1995.
4. Poseid. F 49.299 Edelstein-Kidd.
5. *Cf.* Cic. *Tusc.* 5.7.
6. Poseid. F 284 Edelstein-Kidd, *cf.* Strab. 7.3.8, citîndu-l pe Ephoros (*FgrHist* 70 F 42), probabil prin intermediul lui Poseidonios. *Cf.* şi Anonym. *Peripl. PE* 49; [Scymn.] 835-836.
7. Poseid. T 91 şi 95 Edelstein-Kidd; o parte dintre aceşti legiuitori apar şi la Diodor, 1.93-95, în compania lui Zalmoxis. – Pentru importanţa tradiţiei pitagoreice în opera lui Poseidonios, vezi F 165 Edelstein-Kidd şi *supra*, pp. 235-236; *cf.* şi Poseidonios T 101-102 Edelstein-Kidd (= Galen. *Plac.* 395.11-396.3 M, 284.18-24 De Lacey) despre pasiunea lui Poseidonios pentru vechii filozofi.
8. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée...*, *op. cit.*, pp. 496-508.

anachoreza –, e logic să presupunem că relatările despre personaje fondatoare ale acestei civilizaţii aparte i-au atras atenţia şi au fost consemnate în scrierile sale. Şi asta cu atît mai mult cu cît ştim că Poseidonios pune în circulaţie numeroase elemente provenind din literatura de tradiţie pitagoreică, unde, aşa cum am încercat să dovedesc, Zalmoxis devenise un personaj adesea invocat ca martor al prestigiului sectei în lumea barbară, legislator inspirat al neamului său şi fondator al unei autorităţi politico-religioase exemplare pentru forţa ordonatoare a doctrinei pitagoreice.

Avem toate temeiurile să presupunem şi că pasajul din Diodor despre legislatorii inspiraţi Zathraustes, Zalmoxis şi Moise provine tot de la Poseidonios, a cărui operă este fundamentală pentru întreaga construcţie a *Bibliotecii istorice*[1]. Oricum, versiunea lui Strabon despre Zalmoxis ca fondator al civilizaţiei geţilor are o structură internă care cu greu ar putea fi disociată de concepţiile lui Poseidonios: Zalmoxis pitagoreu, astronom şi prezicător[2], călător în Egipt – sursa prin excelenţă a unei înţelepciuni primordiale[3] –, considerat zeu de către cei mulţi, colaborează cu basileul, ale cărui edicte par astfel să exprime voinţa zeilor[4].

Ne putem întreba chiar dacă nu cumva tradiţia despre Zalmoxis – iniţiator în doctrinele pitagoreice al druizilor, pe care i-ar fi întîlnit cînd, fugar de la Crotona, se întorcea în ţinuturile lui de baştină[5] – nu dezvoltă tot o temă a lui Poseidonios, al cărui interes pentru aceşti specialişti celtici ai sacrului este bine cunoscut. O frază a lui Celsus, citată de Origenes, asociază de altfel trei ipostaze ale înţelepciunii primordiale despre care ştim că scrisese Poseidonios (*galactofagii lui Homer, druizii gallilor şi geţii, popoare înţelepte şi străvechi*), iar Celsus adaugă *şi care dezvoltă idei înrudite, **sungenon**, cu tradiţiile iudeilor*. Pornind de aici, am putea conjectura, pe de o parte, că legătura dintre druizi şi Zalmoxis ar fi putut trimite la o teză a lui Poseidonios, iar pe de altă parte, că pasajul lui Diodor despre Zathraustes, Zalmoxis şi Moise indică o legătură între ideile lui Poseidonios şi textele ce evocă o vastă ***koine*** culturală, pornind din India, trecînd prin ţinuturile getice şi ajungînd la celţi, viziune care şi-ar avea sorgintea tot în opera filozofului stoic.

O ipoteză mai veche a lui Olof Gigon propunea, în temeiul unui pasaj din *Vieţile filozofilor* de Diogenes Laertios, coroborat cu un text al lui Sextus Empiricus, ipoteza conform căreia Poseidonios ar fi imaginat existenţa a trei

1. Diod. 1.93-96 şi *supra*, pp. 165-170; Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, pp. 144-158.
2. Pentru importanţa predicţiilor la Poseidonios, care le consideră reflexe ale unei providenţe universale, vezi Reinhardt, s.v. *Poseidonios*, col. 631.
3. Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*, pp. 72-83.
4. Poseid. F 135 Theiler = Strab. 7.3.5.
5. Hippolyt. Rom. *Ref.* 1.2.17; 1.25.1 Markovich (= Diels, *Doxographi Graeci*, pp. 558, 574).

filozofi originari divinizaţi, trei *Urphilosophen* – Ochos din Sidon, Atlas Libyanul şi Zalmoxis Getul – reprezentînd cele trei continente cunoscute, Asia, Libia (Africa) şi Europa[1]. Personal, înclin mai degrabă să atribui o origine poseidoniană întregului pasaj anonim citat – şi combătut – de Diogenes Laertios în prefaţa operei sale[2]: *Unii zic că activitatea filozofică îşi are originea la barbari, şi mai precis magii la perşi, chaldeenii la babilonieni sau asirieni, ca şi gymnosophiştii la Indieni, iar la celţi şi la germani cei numiţi druizi şi Divinii venerabili, **Semnotheoi**, cum spun Aristotel în* Tratatul de Magie[3] *şi Sotion în cartea 23-a a* Succesiunilor[4], *şi tot aşa, că Ochos era fenician, Zalmoxis – trac şi Atlas – libian.* Cea mai bună dovadă în acest sens ne este oferită de pasajul aproape similar din *Geografia* lui Strabon. După ce aminteşte de Minos şi Licurg, legiuitori şi profeţi, Strabon continuă: *Şi profeţii erau onoraţi, fiind consideraţi vrednici să exercite chiar şi puterea regală, ca unii care dau sfaturi şi îndemnuri de îndreptare nu numai cît sînt în viaţă, ci şi după moarte. Aşa e cazul lui Amphiaraos şi al lui Trophonios, ca şi al lui Orfeu, Mousaios, şi la geţi Zalmoxis, un pitagoreu, iar în vremea noastră Dekaineos, cel care îi proroceşte lui Burebista, la Bosporani Achaïkaros, la indieni Gymnosofiştii, la perşi Magii şi cei ce invocă morţii pentru a ghici, **nekuomanteis**, ca şi cei numiţi **lekanomanteis**, prezicători ghicind în plumb (topit) şi **hudromanteis**, cei ce ghicesc în apă; la assirieni Chaldeenii, iar la romani augurii tirenieni (etrusci). Tot aşa, Moise era profet*[5]. Dacă ţinem seama de importanţa pe care o acorda Poseidonios tehnicilor de predicţie, ca şi de modul în care pasajul citat defineşte rolul acestor personaje regale şi profetice, îndrumători şi ocrotitori ai mulţimii asemenea înţelepţilor veacului de aur aşa cum este el evocat de Seneca pe urmele lui Poseidonios, atribuirea întregii liste de *Urphilosophen* lui Poseidonios nu mi se pare deloc imposibilă.

Dublul recent al lui Zalmoxis, Deceneu, apare şi el în această enumerare, introdus tot cu expresia adverbială ***kath'hemas***: ca şi în privinţa naraţiunii din cartea a 7-a *Geografiei*, putem presupune fie că aparţine originalului reprodus de Strabon, fie că sîntem din nou în faţa unei fraze interpolate de Strabon într-o parafrază mai mult sau mai puţin liberă a textului pe care îl bănuiesc a proveni de

1. DL 1.1-9; Sext. Emp. *Adv. Phys.* 1.363; Olof Gigon, „Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros", în O. Reverdin (ed.), *Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens. Hardt* III, Geneva, 1955, p. 30; Olof Gigon, „Das Prooimion des Diogenes Laertios: Struktur und Probleme", în *Freundesgabe für W. Willi*, Berna, 1960, pp. 36-44.
2. DL 1.1.
3. = Arist. fr. 35 Rose.
4. = Sotion F 35 Wehrli.
5. Strab. 16.2.39; Th. Hopfner, „Mittel- und Neugriechische Lekano-, Lychno-, Katoptro- und Onychomantein", în *Studies presented to F.Ll. Griffith*, Egypt Exploration Society, 1932, pp. 218-232.

la Poseidonios. Formal vorbind, nu văd de ce am crede că autorul *Geografiei* s-ar fi străduit să insereze de două ori informaţia despre Deceneu la distanţă de mai bine de zece cărţi, şi mi se pare mult mai uşor de acceptat ideea că ar fi reprodus de două ori pasaje asemănătoare din opera marelui său înaintaş, o dată cînd e vorba despre geţi şi a doua oară cînd se referă la iudei şi la Moise.

Dar, indiferent cum am evalua structura şi compoziţia textului lui Strabon, este clar că, şi în pasajul la care mă refer acum, precum şi în cele despre Zalmoxis şi Deceneu din cartea a 7-a, Deceneu apare ca un dublu al lui Zalmoxis, el însuşi dublu „barbar" al lui Pitagora, ale cărui călătorii iniţiatice în Egipt, la magii chaldeeni şi în alte ţinuturi ale unei înţelepciuni primordiale deveniseră un loc comun al tradiţiei. Textul mai detaliat atribuie ambilor sacerdoţi ai geţilor înzestrări mantice, ştiinţa astrelor, o inteligentă exploatare a credinţei, chiar a credulităţii mulţimilor, precum şi un rol esenţial ca agenţi ai puterii din trecut, respectiv ai renaşterii getice din vremea lui Burebista. Or, toate aceste elemente constitutive ale profilului celor două personaje getice corespund sistematic concepţiei lui Poseidonios despre rolul personalităţilor generatoare ale ordinii sociale în armonie cu ordinea cosmică.

Cea mai mare parte a exegezelor istoriografice moderne pun în lumină mai ales contribuţia lui Poseidonios referitoare la ţinuturile locuite de celţi şi de germani, relatările sale istorico-antropologice anticipînd, în cunoaştere savantă, expansiunea militară spre vest a Romei, prin cuceririle lui Caesar şi ale succesorilor lui din epoca principatului. Poseidonios este primul autor antic care oferă publicului cultivat din epoca sa şi oamenilor politici de la Roma o adevărată monografie asupra celţilor, esenţială pentru Caesar şi pentru elaborarea capitolelor privitoare la moravurile gallilor din *Comentariile* acestuia, şi comparabilă cu monografia referitoare la sciţi din cartea a 4-a a *Istoriilor* lui Herodot şi ca substanţă, şi ca influenţă ulterioară. În mod particular, este dovedit faptul că marea majoritate a referirilor la druizi din literatura istorico-etnografică ulterioară provine din opera lui Poseidonios. Tot de la Poseidonios provin şi primele ştiri mai consistente despre germani şi, în general, despre neamurile care populau nordul continentului european.

Fără doar şi poate, informaţia pe care Poseidonios o sporeşte substanţial şi o sistematizează revoluţionează cunoştinţele antice despre vecinii occidentali ai Romei, ceea ce şi explică faptul că Poseidonios devine practic singura autoritate în materie de celţi. Observaţiile, relatările şi concluziile pentru prima dată formulate de el referitor la celţi şi la germani sînt citate din abundenţă de autorii posteriori de expresie greacă şi latină. Acest fapt material, adăugat la acela că mediul academic occidental modern, în cea mai mare măsură responsabil de progresul studiilor clasice în general şi de analiza critică a surselor antice în special, continuă să fie şi azi în chip firesc interesat mai direct de identificarea

informaţiei antice cu privire la istoria îndepărtată a propriului spaţiu de civilizaţie, a dus la o evaluare oarecum dezechilibrată în cercetarea contemporană. Aceasta îi recunoaşte operei lui Poseidonios dimensiunea majoră de ansamblu, dar o exemplifică precumpănitor prin contribuţia sa la cunoaşterea jumătăţii occidentale a oikumenei[1].

Or, această viziune implicit centrată asupra regiunilor aflate în partea de vest a continentului nu este cea dezvoltată de fapt de Poseidonios. Chiar la începutul *Geografiei* sale, Strabon justifică, pe urmele autorului său predilect, o nouă descriere a lumii cunoscute, scriind următoarele: *Într-adevăr, multe cunoştinţe despre ţinuturi îndepărtate le-a oferit contemporanilor Imperiul Romanilor... Alexandru ne-a dezvăluit o mare parte din Asia, cît şi toate regiunile de miază-noapte ale Europei, pînă la Istru, în timp ce romanii au dezvăluit lumii ţinuturile apusene ale Europei pînă la Albis, fluviul care împarte Germania în două, precum şi regiunile de dincolo de Istru, pînă la Tyras*[2]. Simetria acestor explorări treptate ale oikumenei este un indiciu asupra faptului că opera lui Poseidonios era ea însăşi construită simetric.

Poseidonios afirma o viziune înnoitoare a istoriei universale a civilizaţiei, care, pornind de la tezele general acceptate ale istoricilor secolului al IV-lea cu privire la excelenţa civilizaţiilor fruste şi la decadenţa morală pe care progresul material o provoacă în mod inevitabil, construia un model diferit de cel al înaintaşilor. O civilizaţie pe care sînt tentată să o numesc multipolară, la care, rînd pe rînd, diferite neamuri şi diverse arii culturale îşi vor fi adus contribuţia, punea în evidenţă două elemente fundamental noi faţă de viziunea moralizatoare a istoriografiei secolului lui Ephoros. Poseidonios postulează rolul decisiv al unor elite de conducători[3] – monarhi, legislatori sau profeţi inspiraţi – care, în cele mai diferite colţuri ale lumii, din Egipt şi Creta pînă în Extremul Nord cunoscut, îşi asumă responsabilitatea impulsului esenţial ce declanşează apariţia şi progresul civilizaţiei în ţinuturile lor de baştină. Acolo, fiecare dintre ei reface într-un mod specific un tipar general de excelenţă bazat pe ordine, simplitate şi dreptate. Prin însăşi natura acestui progres, care aduce, pe de o parte, o contribuţie specifică la civilizaţia universală, dar care, pe de altă parte, provoacă un şir de consecinţe inevitabile – mai multă bogăţie, mai multe schimburi, o civilizaţie materială mai complexă –, starea originară de virtute şi frusta excelenţă a originilor se deteriorează, numai că, în perspectivă universală, ciclul se reia într-o altă zonă a oikumenei, integrînd aceste decadenţe succesive unei progresive înaintări a speţei umane în întregul ei.

Această viziune nu se putea afirma examinînd doar civilizaţiile Europei Occidentale, pe care Poseidonios, pe urmele înaintării romane şi chiar precedînd-o

1. Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, pp. 198-228; Dobesch, *Das europäische „Barbaricum"...*, *op. cit.*
2. Strab. 1.2.1.
3. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée...*, *op. cit.*, pp. 494-495.

în sus pe cursul Rinului, le aducea pentru prima oară în orizontul cunoaşterii elenistico-romane. Pentru a fi validate, tezele lui aveau neapărat nevoie de o confruntare critică cu tradiţia istoriografică anterioară despre frusta excelenţă a civilizaţiilor primordiale, o tradiţie al cărei teren predilect de reflecţie era, cum o ştim prea bine şi cum decurge în mod firesc din limitele istorice ale cunoaşterii în primele secole ale elenismului, partea răsăriteană a lumii cunoscute. Confruntarea, inaugurată de Herodot şi extinsă masiv, o dată cu cuceririle lui Alexandru, între lumea cetăţilor, Egipt, Asia şi lumea nord-pontică, delimitează spaţiul în care se desfăşoară argumentele istoricilor din succesiunea lui Platon şi, măcar în parte, Aristotel. Tocmai de aceea, Poseidonios nu şi-ar fi putut construi propria doctrină fără a polemiza, mai mult sau mai puţin explicit, cu imaginea pe care înaintaşii săi o transmiseseră cu privire la acest spaţiu.

De aceea, opera lui Poseidonios descrie o vastă arie istorică şi culturală scito-pontică, insistînd asupra amestecului de populaţii din zona gurilor Dunării, aşa cum, pe urmele lui, o va face şi Strabon[1]. Tema diferenţierilor treptate şi a amestecului de populaţii este una poseidoniană predilectă şi pentru alte zone ale lumii cunoscute[2], dar justifică aici postularea unei ***koine*** culturale istro-pontice, în interiorul căreia paradigma scitică, ce reprezenta încă din scrierile antropologice ale secolului al IV-lea locul geometric al unei civilizaţii a originilor şi dovada unei excelenţe primordiale a societăţilor arhaice, putea fi amplificată şi diversificată.

Pe urmele lui Ephoros, un număr important de critici, multe provenind din zona foarte activă intelectual a comentatorilor literaturii epice, relevaseră caracterul dedublat şi contradictoriu al acestor exemple de societăţi ale unei „vîrste de aur", elaborînd, cum am văzut deja, un model contrastiv care opune cruzimea sciţilor justiţiei absolute a neamurilor ***dikaiotata*** şi contestînd fundamentele acestor judecăţi care exaltau ***ethos***-ul primordial de la hotarele lumii. În raport cu acest demers critic, Poseidonios propune nu numai o dinamică diferită de cea a predecesorilor, ci şi un teritoriu mai vast, în care, epuizate în aria scitică propriu-zisă de însuşi progresul civilizaţiei, valorile etice ale culturilor arhaice reapar, într-o translaţie permanentă, cînd la hotarul răsăritean al spaţiului istro-pontic, cînd în ţinuturile moesilor sau ale geţilor.

Integrarea spaţiului nord-tracic în această imensă arie etno-culturală aducea argumente dintre cele mai elocvente în sprijinul ideii că civilizaţia se naşte, ca să spunem aşa, în repetate rînduri şi în cele mai neaşteptate părţi: o tradiţie consistentă, provenită din medii pitagoreice, situa aici personajul unui iniţiat şi/sau legiuitor din clasa celor a căror acţiune îi apărea capitală lui Poseidonios; informaţii diverse atestau o pietate ieşită din comun a unor grupuri mai mult sau

1. Strab. 7.3.2.
2. Strab. 1.1.34; vezi Reinhardt, s.v. *Poseidonios*, col. 680.

mai puţin specializate în relaţie cu sacrul ; în fine, evenimente care se petrecuseră chiar în timpul vieţii lui Poseidonios puteau proba continuitatea acestor renaşteri succesive ale fundamentelor etico-filozofice ale civilizaţiei.

Figurile emblematice ale acestei excelenţe septentrionale se pot numi astfel, rînd pe rînd, Anacharsis sau Abaris, Zalmoxis sau Dekaineos, Dromichaites sau Zeutas. Pietatea acestor neamuri poate fi manifestă la cucernicii vegetarieni din zona gurilor Dunării sau la asceţii care refuză şi ei, tot din pietate, hrana însufleţită, undeva la extremitatea răsăriteană a acestui spaţiu. Dacă înfrîngerea lui Dareios de către sciţi nu mai este un argument suficient al invincibilităţii celor care, nomazi şi săraci, nu au nimic de pierdut, i se poate adăuga victoria moralizatoare a lui Dromichaites ; galactofagii pot migra, după caz, de la Dunăre pînă departe dincolo de Tanais, schiţînd un spaţiu cultural cu o pluralitate dinamică de centre genice ale civilizaţiei începuturilor.

Tocmai în această perspectivă, consider că nu putem amputa opera lui Poseidonios – în mare măsură reconstituită şi de aceea oricum întru cîtva virtuală în întregul ei – de dimensiunea pe care i-o conferă referirea la aria septentrională de civilizaţie scito-tracică. O lectură mai puţin pedantă a cărţii a 7-a a *Geografiei* lui Strabon, în dialog cu alte scrieri contemporane sau posterioare, ne poate convinge că, în economia de ansamblu a viziunii filozofului stoic, antichităţile getice, moesice sau tracice îndeobşte erau consemnate într-o măsură cu mult mai importantă decît cea pe care o reţin cu severă disciplină filologică ediţiile critice ale fragmentelor păstrate din opera lui Poseidonios.

VI

Regi, sacerdoţi şi războinici

1. *Tarabosteseis* sau *pilophoroi*?

În marginea textului lui Strabon despre moesii ***theosebeis*** şi ***kapnobatai***, un copist, care edita *Geografia* cîndva într-o epocă ulterioară, nota: *(e vorba de)* ***tous pilophorous Getas***, *geţii care poartă cuşmă, cum ne spun unii, între care Criton în* Getice[1]. Cam în aceeaşi vreme în care Criton, medicul personal al lui Traian, îşi redacta relatarea despre războaiele dacice unde îşi însoţise ilustrul pacient, Dion din Prusa evoca, într-un discurs în care elogia rolul unificator al Romei, extrema diversitate a obiceiurilor şi veşmintelor, amintind că diferite neamuri *poartă pe cap nişte cuşme,* ***tinas pilous***, *aşa cum obişnuiesc acum aceia dintre traci numiţi geţi, şi odinioară lacedemonienii şi macedonenii, ori tiare şi şalvari, ca perşii...*[2]

Pilos în greceşte, ***pileus*** în latineşte desemnează o cuşmă sau bonetă din postav ori altă stofă, asemănătoare cu cea purtată îndeobşte de frigieni[3]. Acest obiect distinctiv de port pare să fi devenit brusc, în vremea războaielor de la finele secolului I şi începutul secolului al II-lea d.Hr., la fel de tipic pentru Dacia şi pentru daci pe cît erau pantalonii pentru galli, cîtă vreme, mai bine de două

1. Strab. 7.3.3, Codex A *in margin*.
2. Dion. *Or.* 72.3.
3. Cuvîntul e banal şi în greacă – vezi *Il.* 10.265; Hes. *Op.* 546, Hdt. 3.12, Arist. *GA* 785 a57; *IG* 2^2, 1672, r. 70 etc. Există modele specifice de ***pilos***: ***Arkadikos***, *arcadian* (Polyain. *Strat.* 4.14), ***Lakonikos***, *spartan* (Poll. 1.149) etc. Dionysios din Halicarnas, 2.64, scrie că ***Flamen Dialis*** purta pe cap drept semn distinctiv o asemenea bonetă de pîslă. La Roma, ***pileus*** (var. ***pileum, pilleus***), purtat la petreceri şi spectacole, în mod special la Saturnalii, este semnul vestimentar vizibil al condiţiei libere. A pune un ***pileus*** pe capul unui sclav echivalează în general cu a-l elibera – Martial. *Epigr.* 2.68.4.

secole mai tîrziu, Aurelius Victor avea să scrie, în tratatul său despre împăraţi, că Traian a fost *cel dintîi şi singurul împărat care a extins puterea romană dincolo de Dunăre* ***domitis in prouinciam Dacorum pileatis*** *– supunîndu-i în (viitoarea) provincie pe dacii purtători de cuşmă*, în vremea domniei lui Decebal[1].

Într-un pasaj deseori citat, care se referă la soliile trimise de Decebal la Roma, cei doi principali epitomatori ai textului lui Dio Cassius, Petrus Patricius şi Xiphilinos, povestesc, cu mici variaţii, despre soliile trimise romanilor de către Decebal. Textul e construit pe antiteza dintre falsa victorie a lui Domitian şi adevărata cucerire a Daciei, reuşită de Traian. În acest context, ambele rezumate reţin faptul că, alarmat de înaintarea trupelor romane în campania din 102, Decebal trimite o solie de rang înalt, şi anume *nu dintre* ***kometai****, ca mai înainte, ci din cei mai de frunte dintre* ***pilophoroi***, cum scrie Xiphilinos[2]. Petrus Patricius este şi mai explicit, spunînd că Decebal a trimis *soli purtători de cuşme, căci aceştia sînt cei mai respectaţi dintre ei, în vreme ce înainte trimisese doar* ***kometai****, care sînt mai puţin preţuiţi*[3].

Aglomerarea informaţiei cu privire la cuşmele dacilor în sursele literare cele mai directe referitoare la campaniile lui Traian în Dacia explodează în reprezentările de pe Columnă, ca şi în portretul sculptural al regelui dac, impunînd ***urbi et orbi*** imaginea dacilor pilofori. Aşa cum observa încă mai demult, într-un important studiu asupra căruia voi reveni, Alexandru Avram, referirea la acest atribut al costumului dacic este absentă în sursele anterioare campaniilor lui Domitian şi Traian[4]. E greu de spus dacă aceasta înseamnă că însuşi obiectul vestimentar în cauză este o inovaţie ***stricto sensu***, cum presupune autorul abia citat, sau că, pur şi simplu, cu prilejul acestor războaie, romanii întîlneau pentru prima dată în număr semnificativ de daci purtători de cuşmă şi, mai ales, aflau pentru prima oară care era valoarea simbolică a acestui obiect de îmbrăcăminte.

E drept că un pasaj din *Geticele* lui Iordanes care îl citează explicit pe Dion Chrysostomul pare a sugera două etape succesive de structurare a categoriei superioare la geţi – ca să zic aşa, fără cuşmă şi cu cuşmă –, scriind că *regii şi preoţii geţilor se alegeau dintre nobilii numiţi mai întîi* ***tarabostesei****, mai apoi*

1. Aur. Vict. *Caes*. 13.2 – ***Quippe primus aut solus etiam uires Romanas trans Istrum propagauit domitis in prouinciam Dacorum pileatis †satisque nationibus, Decibalo rege ac †Sardonios***; cele două *locuri disperate* ale acestui text vorbesc despre aliaţii lui Decebal, însă e clar că nucleul dur pe care l-a înfruntat Traian rămîne cel al dacilor ***pileati***.
2. DC 68.9.1 = Xiph. 231.13 – ***ouketi ton kometon, hosper proteron, alla ton pilophoron tous aristous***.
3. *Ibidem* = Petr. Patr. *Exc. de leg.* G4 Hoeschel, *FHG* IV, fr.5: ***presbeis epempse pilophorous houtoi gar eisi par'autois hoi timioteroi, proteron gar kometas epempse eutelesterous dokountas par'autois einai***.
4. Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel", cit., p. 11.

pilleati[1]. Ceva mai jos, Iordanes susţine că Deceneu a fost acela care a ales dintre geţi pe cei mai nobili şi mai înţelepţi, ***nobilissimos prudentioresque uiros***, şi i-a făcut sacerdoţi, *numindu-i **pilleati**, pe cît cred eu (**ut reor**) fiindcă sacrificau avînd capetele acoperite cu un fel de tiară care se mai numeşte şi **pilleus**; a poruncit ca restul neamului să fie numit **capillati***[2]. Sursa acestei dezvoltări nu mai e consemnată în text, dar este probabil că esenţialul informaţiei urcă tot pînă la Dion, care asocia, cum am văzut, tiara persană cuşmei dacice; atribuirea modificării de nume consemnate de Dion – foştii ***tarabostesei***, deveniţi apoi ***pilleati*** – unei reforme anume a lui Deceneu poate proveni fie de la Dion însuşi, fie de la Cassiodor, care, cum am văzut, conferă personajului Deceneu o funcţie aparte în istoria geţilor/goţilor; în fine, echivalenţa ***kometai – capillati*** (şi nu ***comati***, cum ne-am fi aşteptat, de vreme ce adjectivul ***comatus*** e mai frecvent folosit în latină şi are sensul precis de *pletos* al echivalentului grec) are toate şansele să fi fost operată fie de Cassiodor, fie chiar de Iordanes, care adaugă oricum pasajului citat observaţia referitoare la tradiţia orală gotică despre eroii războinici şi pletele lor[3].

Există şi un al treilea text – pe lîngă cel al lui Dio Cassius şi pasajul din *Geticele* lui Iordanes – care ne informează că nu orice get sau dac era şi ***pilophoros***: în dialogul lui Lucian din Samosata *Scitul sau proxenul*, aflăm că Toxaris – pe care autorul nostru îl numeşte scit, dar şi închinător al lui Zalmoxis, ceea ce trimite clar la geţi – *nu era nici de neam regal, **basilikos**, nici **pilophorikos**, ci un scit dintre cei mulţi şi **demotikos**, dintre cei numiţi la ei **oktapodes**, cu opt picioare, adică stăpîn peste doi boi şi o căruţă*[4]. Termenul ***oktapodes*** ca nume al unei categorii sociale nu mai apare în vreun alt text antic, fiind utilizat doar cu sensul pe care şi azi îl are în limba greacă, de *caracatiţă*. Categoria prezumată de Lucian a *celor care au un car cu o pereche de boi* nu pare să fi reţinut prea mult atenţia cercetătorilor societăţii getice, deşi e nu numai sugestivă în sine, ci şi înrudită cumva cu clasa hoplitică de la Atena, cea a aşa-numiţilor ***zeugitai***, al căror nume, derivat de la ***zeugma***, *jug*, poate şi el desemna categoria de proprietari ai unei perechi de boi. În schimb, opoziţia ***pilophorikos/demotikos*** a atras imediat atenţia istoricilor moderni prin paralelismul cu opoziţia, clasică în mai toate

1. Iord. *Get.* 40: *(Dio) **dicit primum Tarabosteseos** (**tarabostereos** ms. O, **zarabostereos** B, **strabostes eos** L, **thorabostes eos** VZ), **deinde uocatos Pilleatos hos, qui inter eos generosi extabant, ex quibus eis et reges et sacerdotes ordinabatur.***
2. Iord. *Get.* 71-72: ***Elegit namque ex eis nobilissimos prudentioresque uiros, quos theologiam instruens. numina quaedam et sacella uenerare suasit fecitque sacerdotes, nomen illis pilleatorum contradens, ut reor, quia opertis capitibus tyaris, quos pilleos alio nomine nuncupamus, litabant; (72) reliquiam uero gentem capillatos dicere iussit, quod nomen Gothi pro magno suscipientes adhuc odie suis cantionibus reminiscent.***
3. Petre, „A propos des sources de Jordanès", cit., p. 43.
4. Luk. *Scyth.* 1.14.

cetăţile Greciei, dintre ***aristoi*** şi ***demos***, şi concluzia după care *purtătorii de cuşmă* reprezentau nobilimea, clasa superioară în societatea getică înainte de cucerirea romană, a devenit un loc comun al cercetării istorice[1].

Recapitulînd : în vremea războaielor dacice, autorii antici care urmăreau îndeaproape aceste conflicte află ca pe o noutate, de la martori oculari – în primul rînd de la Dion şi Criton –, că o categorie socială superioară a dacilor, inclusiv regele acestora, are drept semn distinctiv de port o bonetă din stofă, oarecum asemănătoare cu faimoasa bonetă frigiană sau cu cuşmele macedonenilor din vechime. Alexandru Avram a emis ipoteza după care Burebista ar fi impus nobililor geţi acest element distinctiv în cadrul unei reforme radicale a statutului aristocraţiei getice, pînă atunci precumpănitor definită prin dimensiunea eroică a războiului şi silită acum să accepte un rol mai degrabă aulic : *Uniformisierung durch Uniform*, uniformizare prin uniformă, cum scrie autorul citat, impunerea cuşmei în locul coifului de paradă ar fi reprezentat semnul vizibil al subordonării nobililor faţă de puterea regală[2].

În opinia mea, Avram are dreptate cu asupră de măsură în ceea ce priveşte esenţa proceselor care au dus la ascensiunea şi la prăbuşirea regelui Burebista. El reconstituie, într-o fericită conjuncţie între sursele arheologice şi cele literare, imaginea unei prime etape istorice, dominată de o aristocraţie de tip eroic, care îşi defineşte statutul prin semnele exterioare ale excelenţei războinice – spectaculoasele arme şi armuri de paradă din metale preţioase descoperite la Gostavăţ, Cuptoare, Agighiol sau Peretu[3], ***keimelia***, bunuri de preţ, funcţionînd ca *status symbols*, asemenea echivalentului lor din lumea homerică, dar şi jocurile şi întrecerile în arme –, la care adaugă munificenţa ospeţelor şi a schimbului de daruri[4], ca şi frecventele căsătorii dinastice[5], cărora se cuvine să le alăturăm atestarea epigrafică a mai multor basilei geţi care atacă sau apără cetăţile vest-pontice.

---

1. Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, pp. 146-147 ; Andrei Bodor, „Structura societăţii geto-dacice", în Hadrian Daicoviciu (ed.), *Studii dacice*, Cluj-Napoca, 1981, pp. 7-22 ; Hadrian Daicoviciu, „Societatea dacică în epoca statului", *ibidem*, pp. 23-47 ; Nicolae Gostar, Vasile Lica, *Societatea geto-dacică de la Burebista la Decebal*, Iaşi, 1984, pp. 60-68 ; Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel", cit. ; Ioan Glodariu, „Structura socială", în Mircea Babeş şi Ioan Glodariu, *Civilizaţia geto-dacică din a doua jumătate a secolului I î.Hr. pînă la începutul secolului I d.Hr.*, *IR* I, pp. 776-779.
2. Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel", cit., p. 24.
3. Dumitru Berciu, *Contributions à l'étude de l'art thraco-gète*, Bucureşti, 1974, pp. 46-52 ; Alexandru Vulpe, Mihai Zahariade, *Geto-dacii în istoria militară a lumii antice*, Bucureşti, 1987 ; Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel", cit., pp. 12-14 ; în general despre aristocraţia de tradiţie eroică, vezi Louis Gernet, „Les nobles dans la Grèce antique", în *Anthropologie de la Grèce antique*, *op. cit.*, pp. 333-343.
4. X. *Anab.* 7.3.22 ; vezi şi *supra*, p. 173.
5. Hdt. 4.80 ; Paus. 1.9.7 ; Athen. 12.557 b ; Iord. *Get.* 65 ; vezi *supra*, pp. 112, 175.

Numeroase argumente pledează în sensul unei restructurări masive a raportului dintre aristocraţia getică şi regele Burebista. Această restructurare – atestată de Strabon şi de Dion prin intermediul lui Iordanes – este o ipoteză general acceptată de istorici şi subliniată cu îndreptăţire în coerenţa ei de către Alexandru Avram. Esenţa acestei restructurări constă în faptul că regele get izbuteşte să-şi impună autoritatea asupra dinaştilor locali, ale căror cetăţi întărite le distruge, ale căror emisiuni monetare le elimină, ale căror ospeţe – instituţie socială fundamentală, formă specifică de munificenţă şi de confirmare a relaţiei basileilor cu ceata subordonată de războinici ***hetairoi*** – pare a le interzice[1]. Totuşi, cred că autorul induce un exces de geometrie în lectura pe care ne-o propune în supoziţia că acest proces de întărire a puterii centrale şi unificatoare a regelui s-ar putea traduce printr-o cezură implacabilă între rolul şi definiţia aristocraţiei din epoca premergătoare domniei lui Burebista – războinicii ***tarabostesei*** cu armele lor de paradă – şi vremea lui Burebista, cînd aceştia ar fi fost înlocuiţi de pioşii ***pileati***, o aristocraţie de funcţie dominată de rege şi dependentă de voinţa acestuia.

Vocaţia precumpănitor militară a nobililor geţi nu poate fi pusă la îndoială, dar aceasta nu exclude şi alte componente, mai greu de atestat arheologic, ale statutului nobil, mai cu seamă componenta sacralizantă a acestui statut, atît de accentuată în textul lui Iordanes. Într-adevăr, dacă e să dăm crezare relatării lui Dion, transmisă de *Geticele* lui Iordanes, restructurarea funcţiei aristocratice atribuite lui Deceneu ar fi accentuat rolul sacerdotal şi regal al nobililor ***pileati***. Or, o asemenea definire, asupra căreia voi reveni, nu poate reprezenta, mai ales în componenta ei sacerdotală, o inovaţie absolută. Ea consună însă cu sensul general al portului unei bonete sau cuşme ca însemn sacerdotal, de vreme ce în întreaga arie indo-europeană sacrificiile se săvîrşeau de către oficianţi cu capul acoperit, iar la Roma ***pileum*** este semnul distinctiv al unor sacerdoţi dedicaţi, ca Flamen Dialis.

Pe de altă parte, existenţa unei aristocraţii de funcţie este documentată exclusiv pentru epoca lui Decebal, printr-un minuscul fragment provenind din *Geticele* lui Criton, care menţionează două dregătorii – supravegherea păşunilor şi cea a fortificaţiilor[2]. Nu avem cum şti dacă aceste instituţii sînt parte a unei organizări sociale tradiţionale sau reprezintă inovaţii – eventual legate de starea excepţională de război cu care se confrunta regatul lui Decebal. În fine, dar nu în ultimul rînd,

1. R. Vulpe, „Le Gète Burebista, chef de tous les Géto-Daces", *Studia Thracologica*, Bucureşti, 1976; *idem*, „Décénée, conseiller intime de Burebista", *ibidem*, pp. 62-68; *idem*, „Argedava", *ibidem*, pp. 69-79. – Recenta relatare despre „Politica internă" a lui Burebista, datorată lui Ioan Glodariu, *IR* I, pp. 640-641, este extrem de succintă şi de tradiţionalistă, fără nici o aluzie la propunerile mai noi de lectură comparativă a surselor: vezi Petre, „L'esercito di Burebista", cit., pp. 185-199; Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel", cit., pp. 14, 18-19.
2. Criton, *FgrHist* 200, F 5.

ipoteza potrivit căreia portul cuşmei ar reprezenta o inovaţie burebistană, marcînd trecerea de la o aristocraţie militară la o aristocraţie aulică, depinde în prea mare măsură de interpretarea cuvîntului tracic ***tarabostes*** în sensul de *războinic nobil*, cum propunea Ioan Iosif Russu; ezitările manuscriselor fac să planeze destulă incertitudine asupra lecţiunii corecte a acestui nume, a cărui etimologie tracică e propusă de Tomaschek pornind de la analogia ***tara*** thr. – ***tiara*** gr. (Herodot scria că ***pilos*** este numele grec al *tiarei* persane) şi presupunînd pentru a doua parte a cuvîntului, ***bost-***, sensul de *legătură*, *turban*, de la i.-e. ****bhendh*** – *a lega*[1]. Aşadar ***tarabostes*** ar putea fi pur şi simplu cuvîntul trac pentru *purtător de cuşmă*.

Posibilitatea ca portul unei cuşme să fi fost o noutate absolută – să reprezinte, adică, o inovaţie chiar în contextul civilizaţiei getice – nu trebuie exclusă, dar nici nu poate fi lesne argumentată, mai ales datorită faptului că atare semne nobiliare distinctive sînt în general tradiţionale şi moştenite din generaţie în generaţie, nu impuse prin reforme. Oricîtă putere va fi avut Burebista sau Deceneu, mi se pare greu de crezut că ea putea fi comparabilă cu cea exercitată de Petru cel Mare sau de Atatürk, care modifică radical codurile vestimentare ale societăţilor pe care le domină la modul absolut. Cît despre schimbarea de nume despre care vorbeşte Dion – de la ***tarabostesei*** la ***pilophoroi*** = ***pileati*** –, ea rămîne incertă, cîtă vreme numele de ***tarabostes*** ar putea fi echivalentul trac al cuvîntului ***pilophoros***. Dacă e aşa, putem presupune că Dion – care construieşte în jurul personajului Deceneu imaginea unei reforme de mare anvergură – încerca să atribuie sensul unei modificări de nume într-o succesiune diacronică doar fiindcă nu ştia că ***pilophoros*** traducea în greacă termenul ***tarabostes***.

Nu ne putem îndoi de faptul că domnia lui Burebista a reprezentat un moment important de restructurare a instituţiilor tradiţionale în spaţiul getic, restructurare al cărei sens general este şi el destul de clar, vizînd întărirea puterii regelui şi impunerea autorităţii sale asupra nobilimii locale. O acţiune de unificare şi de concentrare a puterii regale presupunea implicit diminuarea autonomiei dinaştilor locali, fapt reflectat de dispariţia emisiunilor monetare locale, a înmormîntărilor de tip princiar, cu car de luptă şi inventar foarte bogat, ce par să înceteze cam în aceeaşi perioadă (deşi, pentru o istorie atît de lacunar cunoscută, argumentele ***ex silentio*** pot fi oricînd contrazise de noi descoperiri). „Reforma lui Deceneu" poate traduce o dublă mişcare, de diminuare a puterii locale a basileilor şi de accentuare a vocaţiei lor religioase, mai degrabă latentă decît absentă înainte de Burebista. Această reechilibrare ar putea fi corelată cu transferul nobililor locali

1. Hdt. 3.12; Russu, *Limba traco-dacilor*, *op. cit.*, pp. 112, 142-143; *cf.* W. Tomaschek, „Die alten Thraker", *Sitzungberichte Akad. Wien*, 128, II.1, Viena, 1894, pp. 20-21; Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. ***tarabostesei***, îl citează pe Tomaschek, dar propune eventual ***tara*** = ***kara***, *cap*.

din sediile lor tradiţionale în proximitatea regelui, aşa cum se întîmplă în numeroase cazuri similare de consolidare a autorităţii centrale a monarhului, nu numai în Antichitate, ci şi în epoci mai tîrzii.

Pe de altă parte, textul lui Strabon despre expansiunea regelui get către ţinuturile celţilor boi, dar şi dincolo de Dunăre – text derivînd, cum am încercat să argumentez deja, de la un contemporan al evenimentelor, parte de la Poseidonios, parte eventual de la Asinius Pollio, un autor cu o excelentă reputaţie de exactitate şi informaţie directă –, vorbeşte de eficienţă, forţă de şoc şi disciplină militară. E clar că Burebista dispunea de o armată nu numai destul de „tehnică", de vreme ce îşi permitea asedii îndelungate, ca în cazul Olbiei, ci şi foarte numeroasă pentru epoca sa, chiar dacă cifrele de 200.000 sau chiar 40.000 după dezmembrarea regatului, transmise de Strabon[1], sînt imposibil de acceptat ca atare[2]. Însumate, toate aceste indicii sugerează o subordonare a basileilor locali faţă de rege, care nu (mai) e un ***primus inter pares***, ci un monarh deţinînd o autoritate sacralizată de relaţia exclusivă cu marele preot, precum şi monopolul funcţiei de comandă militară.

Asediul prelungit al Olbiei şi, în general vorbind, tradiţia referitoare la operaţiile militare ale lui Burebista sugerează altceva decît o însumare de cete nobiliare care dau iama prin ţinuturi învecinate. Amplificarea efectivelor şi a capacităţii militare de care dispunea regele get nu se reduce, în opinia mea, la gruparea sub comanda regelui a cetelor de războinici nobili asupra cărora acesta şi-a instituit autoritatea. Comparaţia pe care o propuneam cîndva, cu reforma militară care i-a asigurat lui Filip al II-lea supremaţia, presupunea nu numai o organizare mult mai strictă a armatei, ci şi o anumită democratizare a funcţiei războinice – singura putînd justifica ordinul de mărime al armatei getice, în sine incredibil, dar indicînd cifre oricum importante – la care trimit izvoarele antice, precum şi o profesionalizare a acestei numeroase armate[3].

Ca şi în cazul regelui macedonean, ne putem gîndi la absorbirea cetelor de războinici, ***kometai***, *războinicii pletoşi*, drujinele specializate din preajma dinaştilor locali, într-o masă de *oşteni ai regelui*, provenind din categorii mai puţin nobile, dacă n-ar fi decît pentru că numărul lor e imposibil de conciliat cu cel al unei minorităţi specializate. Filip nu făcuse altceva cînd adăugase hetairilor macedoneni contingente de ***pezhetairoi***, *companionii pedeştri ai regelui*[4] şi liant al unei armate regale compacte şi disciplinate.

1. Strab. 7.3.14.
2. Vezi Constantin Daicoviciu, „Problema numărului geto-dacilor. Consideraţii asupra unei lucrări recente", *Dacica...*, *op. cit.*, pp. 9-17.
3. Petre, „L'esercito di Burebista", cit.
4. N.G.L. Hammond, G.T. Griffith, *A History of Macedonia* II, Oxford, 1969, pp. 151-159.

La rîndu-i, această ipoteză presupune existenţa unei categorii bine reprezentate de proprietari liberi – nimeni, cel puţin în Antichitate, nu recrutează o armată din ţărani dependenţi – destul de înlesniţi pentru a se putea angaja în campanii lungi şi aproape permanente. De ce n-ar fi aceştia tocmai proprietarii de car cu boi, ***oktapodes*** din textul lui Lucian, care să fie chemaţi acum să se alăture nucleului nobil al războinicilor profesionişti? Procesul care, în secolele al VII-lea şi al VI-lea, are drept rezultat constituirea armatelor civice de hopliţi în cetăţile Greciei nu s-a desfăşurat altfel, şi tot aşa s-au constituit şi legiunile de ***ciues Romani*** în veacul următor, pentru ca, în secolul al IV-lea, şi armata tebană, şi armata regală macedoneană să se reformeze printr-o mişcare similară de lărgire semnificativă a bazei de recrutare a armatei.

Aşa s-ar putea explica aparentul paradox care nu poate scăpa atenţiei oricărui cercetător familiarizat cît de cît cu tradiţiile războinice ale societăţilor antice. Din textele pe care le-am citat, şi mai ales din relatarea rezumată de Petrus Patricius şi Xiphilinos după Dio Cassius, rezultă cu destulă evidenţă faptul că, în momentul războaielor dacice, ***kometai***, *dacii pletoşi*, reprezentau o categorie socială inferioară în raport cu ***pilophorii***. Dar absolutizarea acestei inferiorităţi şi identificarea categoriei de ***kometai*** – aşa cum se obişnuieşte, de la Tocilescu la Daicoviciu şi chiar mai aproape de noi – cu „clasa exploatată", ţărani, meşteşugari etc.[1] depăşeşte cu mult indicaţiile pe care ni le oferă izvoarele.

În întreaga tradiţie de origine indo-europeană, *războinicii pletoşi* reprezentau elita profesionistă a războinicilor, şi Iordanes citeşte exact în acest spirit textul despre ***capillati*** ai geţilor, pe care îi asemuieşte războinicilor nobili de neam germanic, cu pletele cărora era cît se poate de familiar. De la buclele blonde ale lui Menelaos şi aheii ***kare komoontes***, cu capul împodobit de plete, din *Iliada*[2], la nucleul aşa-numiţilor ***hippeis***, cei 300 de oşteni spartani care moşteneau prestigiul social şi imaginarul războiului prehoplitic, pletele apar invariabil ca fiind semnul distinctiv al elitei războinice, şi Herodot îi evocă pe oştenii lui Leonidas pieptănîndu-şi părul, nepăsători de primejdii şi moarte, înaintea înfruntării letale de la Termopile[3]. Pentru Xenofon, pletele îi fac pe spartani *mai măreţi,*

1. Cel mai recent, Ioan Glodariu, „Structura socială", cit., *IR* I, pp. 776-779; a rămas izolat punctul de vedere al lui Ioan Horaţiu Crişan, *Burebista şi epoca sa*[2], Bucureşti, 1977, care îi compară – corect – pe ***kometai*** cu războinicii gallilor, dar îşi distruge apoi propria demonstraţie aducînd în discuţie şi ordinul ecvestru – ***equites equo publico*** – de la Roma, care este o instituţie foarte diferită, aparţinînd unei organizări sociale şi politice mature, formalizată abia în secolul al II-lea î.Hr.; vezi Claude Nicolet, *L'Ordre équestre à l'époque républicaine*, 2 vol., Paris, 1966-1974.
2. *Il.* 2.443, 472; 3.43, unde *pletoşii ahei* rîd de efeminatul Paris; *Il.* 18.359.
3. Hdt. 7.208-209; vezi Nicole Loraux, „La belle mort spartiate", *Ktèma* 2, 1977, pp. 105-120.

mai nobili, mai înspăimîntători[1], iar Plutarh scrie că Licurg instituise portul pletelor *pentru ca cei frumoşi să pară şi mai frumoşi, iar cei urîţi să fie mai înspăimîntători*[2]. ***Gallii Comati***, războinicii Irlandei legendare, sau acei ***bersekìr*** care irump intermitent în tradiţia neamurilor germanice, invincibili şi nepăsători de moarte, toţi au drept semn distinctiv pletele care flutură în vînt şi sporesc teroarea adversarilor.

Opinia mea este aşadar foarte diferită de cea devenită clasică în literatura românească de specialitate : într-o societate în care, cum am văzut, tradiţia morţii pe cîmpul de luptă ca rit iniţiatic de nemurire atestă – împreună cu existenţa unor panoplii de paradă şi a unor inventare funerare fastuoase – un imaginar complex al funcţiei războinice, e de neconceput ca sensul simbolic originar al pletelor să fi fost răsturnat, transformînd pletele dintr-un element de distincţie socială şi de superioritate într-un stigmat al inferiorităţii. În contrast cu *pilophorii*, aristocraţia legată prioritar de funcţia de suveranitate sacră (voi reveni imediat asupra acestei chestiuni), ***kometai***, *pletoşii*, nu au de ce să nu reprezinte iniţial categoria nobilă a războinicilor, specialiştii celei de-a doua funcţii indo-europene.

În vremea lui Burebista, o restructurare importantă a raporturilor de putere în societatea getică se va fi tradus prin constituirea unei armate a regelui, formată nu prin simpla juxtapunere a cetelor nobiliare de oşteni, acum subordonate autorităţii regale, ci prin modificarea statutului tradiţional al războinicilor, într-o armată amplificată semnificativ prin integrarea proprietarilor rurali – poate numiţi cu un termen tradus în greceşte prin ***oktapodes***, adică avînd un cens corespunzător celui hoplitic – în rîndul oştenilor. În acest context, statutul subordonat al *războinicilor pletoşi* faţă de autoritatea grupului privilegiat de ***pilophoroi*** din jurul lui Burebista şi al marelui sacerdot Deceneu putea fi formalizat în asemenea mod încît, un veac mai tîrziu, cînd campaniile lui Domitian şi Traian aduc în orizontul cunoaşterii erudite, greceşti şi romane, informaţii noi referitoare la structurile de adîncime ale societăţii dacice, raportul ierarhic dintre ***pilophoroi*** şi ***kometai*** să fie cel pe care îl transmit posterităţii Dion şi Dio Cassius. *Războinicii pletoşi* pot foarte bine să nu fie egalii purtătorilor de cuşmă, dintre care, ne spune Dion, se alegeau regii şi preoţii geţi. Nu cred că de aici ar trebui să deducem că *pletoşii* erau o clasă exploatată sau marginală.

Reprezentările de pe Columnă concordă cu această ierarhie, cu observaţia că, oricît ar părea de realiste reliefurile, ele se supun, de fapt, unui cod complex de stilizare şi alterare propagandistică a mesajului, care interzice acceptarea imaginilor ca atare, impunînd o descifrare mult mai elaborată decît cea cu care sîntem obişnuiţi în condiţiile în care filmul Columnei e utilizat aproape exclusiv ca simplă ilustraţie a campaniilor lui Traian. Nu este aici locul unei asemenea

1. X. *Lak*. 9.3.
2. Plut. *Lyc*. 22.1.

descifrări, dar, tot aşa cum sursele literare referitoare la geţi presupun operaţii complexe de decodare de tipul celei întreprinse în prezenta cercetare, şi sursele iconografice trebuie decriptate în propriul lor univers de discurs nonverbal înainte de a fi folosite pentru soluţionarea unor probleme complexe şi delicate, cum sînt întotdeauna cele privitoare la structurile şi ierarhiile sociale.

Întorcîndu-mă la textele istorice, mă grăbesc să adaug că, oricît de nepăsător ar fi vrut să se arate Decebal faţă de Roma, o ambasadă compusă din meşteşugari şi ţărani este absolut de neconceput. Nu există, în întreaga istorie a lumii antice, un singur precedent în care un rege să propună o ambasadă oficială de acest tip unui adversar – şi Decebal, care îşi trimisese propriul frate să negocieze cu Domitian, nu ar fi putut nici măcar imagina o solie a cărei marginalitate socială ar fi pus în inferioritate propria lui autoritate regală. ***Kometai*** din textul lui Dio Cassius nu pot fi, aşadar, în nici un caz nişte simpli oameni de rînd. Pot fi, în schimb, războinici – poate chiar comandanţi – din armata regală a lui Decebal, înlocuiţi apoi cu ***pilophoroi***, purtători nu numai ai unei autorităţi politice sau militare, ci şi ai unei aure de autoritate sacră.

Dispunem în realitate de două serii de termeni, consemnaţi în vremea războaielor dacice şi desemnînd diferite categorii sociale la geţi/daci. O primă serie e reprezentată de numele de origine tracă ***tarabostes***, cu desinenţa de plural elenizată, ***tarabosteseis***, ce ar putea reprezenta numele nobililor geţi purtători de cuşmă – nume tradus cu ***pilophoroi*** în greceşte şi ***pilleati*** în latineşte. Antonimul acestei categorii este, în textul lui Lucian din Samosata, adjectivul ***demotikos***, desemnînd o persoană din afara aristocraţiei, din popor, adică dintre oamenii de rînd, şi, mai precis încă, pe proprietarii rurali independenţi ai unor gospodării înlesnite, dacă nu bogate, aşa-numiţii *cei cu opt picioare*. O a doua serie e reprezentată de opoziţia dintre ***pilophoroi*** şi ***kometai-capillati***, care ar desemna o categorie mai puţin preţuită (***eutelesteroi***, din textul lui Petrus Patricius, înseamnă *mai ieftini, mai puţin preţioşi*). În opinia mea, nu există însă vreun temei pentru a postula o simplă identitate între ***demotikoi*** din textul lui Lucian şi ***kometai*** menţionaţi de Dio Cassius.

E mai probabil ca, pe urmele lui Criton şi sub influenţa imaginilor puse în circulaţie de iconografia războaielor dacice, cei mai mulţi autori să fi reţinut, ca Lucian, doar amănuntul că, la dacii de curînd cuceriţi, categoria socială superioară se deosebea prin portul unei bonete, de unde numele de ***pilophoroi***, prin care aceşti nobili se disting de orice alt get sau dac. Sursa lui Dio Cassius – poate Criton, a cărui curiozitate pentru instituţiile sociale specifice ale dacilor este vădită chiar şi din minusculele fragmente păstrate de lexicografi – înfăţişează însă un tablou mai complex, în care intervine şi o a doua categorie, cea a *pletoşilor*. În fine, *Geticele* lui Dion din Prusa dezvoltă şi mai mult tema, introducînd un episod de restructurare a celor două „ordine", sacerdotal şi războinic.

E posibil ca acest episod să fi fost atribuit încă de către *Geticele* marelui orator unei iniţiative a lui Deceneu. Însă, chiar şi în acest caz, Cassiodor nu traduce pur

şi simplu în latineşte acest pasaj, ci îl rescrie, pentru a-l insera în propria apologie a consilierului regal. De aici provine probabil faptul că, spre deosebire de amănuntele reţinute de la Dion despre *pilleati*, categoria de *kometai-capillati* e expediată cu o definiţie mai degrabă vagă – ***reliquia gens***, *restul neamului* (geţilor). La rîndu-i, Iordanes excerptează pasajul din *Istoriile gotice* ale lui Cassiodor şi îi adaugă fraza finală, într-o ultimă lectură menită să releve similitudinea dintre *geţii cei pletoşi* şi războinicii ***capillati*** ai goţilor[1]. E de presupus, tocmai de aceea, că Iordanes nu găsise în textul utilizat de el elemente care să contrazică flagrant această comparaţie – care să atribuie, adică, geţilor ***capillati*** o inferioritate socială marcată.

Pe de altă parte, se cuvine să facem observaţia că, măcar în viziunea pe care i-o putem atribui lui Dion pornind de la textul *Geticelor* lui Iordanes, *purtătorii de cuşme*, spre deosebire de basileii din *Iliada*, au o vocaţie prioritar sacerdotală. Citatul explicit din opera retorului din Prusa spune, cum am văzut, că *dintre ei se alegeau regii şi preoţii*, dar pasajul în care e vorba de reformarea acestui ordin social superior de către Deceneu se referă exclusiv la rituri, sacrificii şi sanctuare. Nu cred însă că această vocaţie indică o aristocraţie de funcţie, pe care ne-o sugerează doar cîteva elemente documentare destul de disparate. Textul lui Criton despre *supraveghetorii păşunilor* şi cei *ai citadelelor* poate evoca o situaţie specifică epocii războaielor dacice, iar cele două mărci descoperite pe vase de mari proporţii, cel de la Ocniţa şi cel de la Sarmizegetusa, nu sînt concludente decît dacă interpretăm ambele inscripţii în acelaşi sens. Într-adevăr, doar dacă am accepta nu numai că ştampila ***Decebalus per Scorilo*** atestă numele şi filiaţia regelui Decebal, ci şi că textul ***Basile[us] Tiamarkos epoei*** înseamnă că regele Tiamarkos este producătorul vasului de la Buridava am dispune de atestarea clară a unor ateliere regale funcţionînd ca instituţie a unei regalităţi producătoare şi redistribuitoare de bunuri din secolul I î.Hr. şi pînă în vremea lui Decebal. Or, inscripţia lacunară de la Ocniţa, în limba greacă, sugerează o formulă dedicatorie extrem de frecventă, chiar banală, în inscripţiile greceşti, de tipul ***basileus*** (nume) [***anetheke***], ***Tiamarkos epoie(se)***, adică *Regele... a dedicat (vasul) făcut de meşterul Tiamarkos.* Textul de la Sarmizegetusa poate fi citit în latineşte în acelaşi mod – *Decebalus a făcut (acest vas) pentru Scorilus* –, ceea ce nu are cum fi exclus, de vreme ce ştim că, în onomastica traco-moesiană, nici unul dintre cele două nume, ***Decebalus*** şi ***Scorilo***, nu sînt nume specific regale, fiind atestate pentru persoane de cele mai diferite condiţii sociale. Sau putem accepta ipoteza lui Daicoviciu, şi abia atunci am putea presupune existenţa unui (unor) ateliere regale, din nou însă doar pentru epoca lui Decebal. În acest context, reconstituirea unui întreg sistem social care, măcar din vremea lui Burebista şi pînă la cucerirea romană, s-ar fi bazat pe un sistem de tip palaţial, cu un rege-stăpîn al teritoriilor

1. Iord. *Get.* 71-72.

şi al oamenilor, cu o aristocraţie de funcţie şi o mare masă de producători dependenţi – aşa cum pare a presupune cel mai recent text de sinteză pe această temă, cel datorat lui Ioan Glodariu în *Tratatul de istorie a românilor*[1] – este cel puţin riscantă.

Mai mult, aşa cum am mai avut prilejul s-o scriu[2], această viziune nu ţine seama de implicaţiile surselor referitoare la armata regelui Burebista, ce sugerează mai degrabă o societate în care o categorie importantă de proprietari liberi ai pămînturilor – poate acei ***oktapodes*** ai lui Lucian – obţine privilegiul de a purta arme şi de a participa la război în număr foarte mare. Faptul că vocabularul proprietăţii funciare libere provine în limba română într-o măsură semnificativă din substratul daco-moesian este de asemenea, în opinia mea, semnificativ pentru existenţa unei categorii importante (şi persistente) de proprietari liberi, ceea ce contrazice din nou încercările de interpretare a structurilor sociale „geto-dacice" în cadrul unui ipotetic mod de producţie „asiatic" – concept foarte des invocat în dezbaterea istorică acum mai bine de patru decenii, dar greu de acceptat în stadiul actual al cercetării.

În fine, „dezarmarea" aristocraţiei purtătorilor de cuşmă nu trebuie să fie nici ea absolutizată, dacă n-ar fi decît pentru faptul că, în sursele iconografice, ***pilophoroi*** apar cu precădere în ipostaza lor războinică, pentru a nu mai adăuga că regii geţi, cel puţin de la Dromichaites la Burebista şi Decebal – acesta din urmă reprezentat sistematic cu ***pilos*** pe cap –, sînt invariabil evocaţi ca regi războinici prin excelenţă. Cred însă că accentuarea vocaţiei sacerdotale a *pilophorilor*, cel puţin la Dion din Prusa, este pe nedrept neglijată de analizele contemporane, obsedate de definiţii socio-economice ale structurilor şi categoriilor sociale, şi că ea reprezintă un indiciu important al tipului de structură socială ce poate fi întrezărită îndărătul acestor fragmentare tradiţii literare privitoare la geţi.

Relaţia privilegiată cu sacrul a acestei categorii superioare a *purtătorilor de cuşmă* ar putea fi înţeleasă în sensul în care patricienii Romei arhaice se distingeau faţă de toate celelalte grupuri sociale prin capacitatea lor unică de *a lua auspiciile*. Chiar dacă această funcţie rituală nu-i exclude, ci dimpotrivă, din sfera războiului şi a puterii politice, superioritatea statutului patricienilor se întemeiază pe monopolul religios şi transmisibil exclusiv ereditar al auspiciilor, ce condiţionează monopolul politic şi de comandă militară pe care îl exercită la origine sau pe care îl pretind pînă tîrziu în secolul al IV-lea. La fel, unele familii nobile ale cetăţilor Greciei arhaice îşi întemeiau privilegiul originar pe accesul exclusiv la anumite culte şi rituri, cum se întîmplă în cazul celor două familii atice de ***Eumolpidai*** şi ***Kerukes*** sau în cel al regilor Spartei.

1. Glodariu, „Structura socială", cit., pp. 777-778.
2. Petre, „L'esercito di Burebista", cit.

2. Comosicus, *pontifex et rex*

Acest din urmă termen de comparaţie, cel al regalităţii spartane rezervate descendenţilor celor două familii ale Agiazilor şi Eurypontizilor, mi se pare cu deosebire pertinent pentru a înţelege mai bine natura şi particularităţile regalităţii getice. Într-adevăr, regii Spartei aveau în acelaşi timp dreptul exclusiv de a porni războiul, monopolul comandei militare, dar şi monopolul riturilor de renovare periodică a autorităţii lor sacre, cărora, aşa cum relatează Herodot, le adăugau preoţia lui Zeus în dubla lui ipostază de ***Lakedaimon***, eponimul cetăţii, şi ***Ouranios***, zeu al boltei cereşti şi al astrelor pe care tot regii le scrutează periodic, împreună cu sacerdoţiul lui Apollon, căruia îi aduc jertfe la lună nouă şi în a şaptea zi a fiecărei luni (lunare)[1]. Aceste privilegii se transmit doar pe cale ereditară, în interiorul aceloraşi două familii, pe care o parte a tradiţiei locale le pretind coborîtoare din doi fraţi gemeni, fiii eroului fondator Aristodemos, în vreme ce o alta, dimpotrivă, le raportează la o mitică alianţă fondatoare între urmaşii aheilor autohtoni şi urmaşii dorieni ai lui Heracles, care s-ar fi reîntors în Peloponeş pentru a se instala statornic acolo[2].

Ar fi eventual de amintit, ca o paralelă destul de apropiată, pasajul cules de Polyainos în opusculul său despre stratageme, referitor la regele Cosingas al sicaboilor, un trib tracic din preajma Chersonesului. Polyainos scrie că la aceştia, comandanţii, ***hegemones***, erau în acelaşi timp şi preoţi ai Herei, iar regele lor era el însuşi ***hiereus kai hegemon***, *preot şi căpetenie militară*[3]. Vocaţia sacerdotală a regilor geţi organizează în mare măsură cea mai veche tradiţie pitagoreică despre Zalmoxis, aşa cum apare ea în textul din dialogul platonic *Charmides*, unde Zalmoxis e numit *rege şi zeu*, după cum ne este sugerată şi de lectura euhemeristă pe care Diodor o preia probabil de la Poseidonios, pentru care legiuitorul Zalmoxis se revendică – înşelător, dar eficace – de la o relaţie privilegiată cu zeiţa Hestia Koine[4].

Varianta romanţioasă pe care o reia Strabon pe urmele lui Poseidonios disjunge, şi în cazul lui Zalmoxis, şi în cazul succesorilor lui, pînă la Deceneu inclusiv, între ***basileus***, principalul actor politic vizibil – anonim în episodul despre Zalmoxis, dar numit anume Burebista în relaţie cu Deceneu –, şi personajul

1. Hdt. 6.56-57.
2. *Cf.* Hdt. 5.72 şi 6.56, cu discuţia referitoare la tradiţia despre alianţa fondatoare la Edouard Will, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecque*, Paris, 1956, şi Vidal-Naquet, „Reflecţii asupra istoriografiei greceşti a sclavajului", în *Vînătorul Negru...*, *op. cit.*, pp. 260-290.
3. Polyain. *Strat.* 7.22.
4. Vezi *supra*, pp. 165-170.

iniţiator, ascuns într-o peşteră tainică din muntele sacru ***Kogaionon***[1], dublul sacerdotal şi stăpînul autorităţii simbolice a regelui, atît în dimensiunea ei religioasă, cît şi ca sursă a excelenţei morale care condiţionează domeniul subordonat, rezervat regelui, al biruinţei militare efective[2].

Acest personaj sacerdotal este amplificat la dimensiunile unui erou ctitor al tuturor instituţiilor sociale şi religioase ale neamului său în textele ulterioare, care îi conferă lui Deceneu funcţia fondatoare şi ordonatoare atribuită cîndva lui Zalmoxis[3]. Mai mult, în tradiţia preluată de Cassiodor de la Dion Chrysostomul, după asasinarea lui Burebista, Deceneu ar fi cumulat calitatea sacerdotală şi cea de succesor al regelui, ca şi urmaşul său Comosicus, ***pontifex et rex*** al geţilor în acelaşi text al lui Iordanes. Chiar dacă, spre deosebire de Constantin Daicoviciu şi de cei care vin după el[4], am oarecare dubii cu privire la deplina istoricitate a acestor dinastii neîntrerupte pe care le reconstituie Dion, este evident că logica pe care o urmează textul, cel puţin cu privire la succesorii imediaţi ai lui Burebista, este coerentă cu imaginea unei definiţii predominant sacralizante şi sacerdotale a autorităţii regale, în raport cu care funcţia războinică e secundară şi subordonată, ceea ce consună cu modul în care Strabon se referă la premisele acelei ***megale arche***, „imperiul" lui Burebista.

Pe de altă parte, pornind de la cuplul Burebista-Deceneu, nu e cu neputinţă să presupunem că o regalitate arhaică precumpănitor sacră ar fi putut evolua în sensul unei disjuncţii şi al unei specializări, în care obligaţiile rituale aferente la origine statutului de basileu să fie transferate asupra unui dublu sacerdotal al regelui : în fond, nu altceva propunea încă acum un secol aproape James Frazer în reconstituirea personajului acelui *rex Nemorensis* ca precursor al primilor regi ai Romei[5]. La Atena, această disjuncţie e clar atestată de structura originară a colegiului arhonţilor care distribuie competenţele vechilor regi ai Aticii între un ***archon***, magistrat care veghează la stabilitatea ordinii instituite, un ***polemarchos***,

1. Pentru posibila semnificaţie de *Munte sacru* a numelui Kogaionon, vezi Sorin Olteanu, „KAGA şi KOGAIONON. Datele problemei", *Thraco-Dacica* 10, 1989, pp. 215-218 ; Dan Sluşanschi, „KAGA şi KOGAIONON. Analiza filologică şi lingvistică", *ibidem*, pp. 219-214.
2. Strab. 7.3.9-11.
3. Iord. *Get.* 67-72.
4. Constantin Daicoviciu, „Noi contribuţii la problema statului dac", *Dacica...*, *op. cit.*, pp. 50-63 ; „Le problème de l'État et de la culture des Daces à la lumière des nouvelles recherches", *ibidem*, pp. 69-83 ; „Die menschliche Gesellschaft an den unteren Donau in vor- und nachrömischer Zeit, I. Am Vorabend der römischer Eroberung", *ibidem*, pp. 84-96 ; Hadrian Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj, 1972.
5. Frazer, *Le Rameau d'Or*, *op. cit.* (traducerea în limba română este mult prea abreviată şi lipsită de aparat critic pentru a fi utilă).

comandant militar, şi, în fine, un ***basileus***, cu competenţe exclusiv religioase, al cărui nume garantează o continuitate simbolică cu vechii basilei detronaţi[1].

Pe de altă parte, din întreaga tradiţie indo-europeană reiese limpede că ideologia tripartită a funcţiilor se poate regăsi în variate asocieri şi disocieri între suveranitatea sacră, magică şi justiţiară, comanda militară şi funcţia a treia, condiţie a belşugului, rodniciei şi perpetuării comunităţilor omeneşti. Singura dificultate reală pe care analogiile pe care le-am invocat o ridică constă în faptul că, mai ales în Grecia, disjuncţia dintre regalitatea sacră şi comanda militară scoate din joc personajul regal, în vreme ce, dimpotrivă, Burebista, care va revendica titlul de *cel dintîi şi cel mai mare între regii tracilor*, este protagonistul unei excepţionale concentrări a puterii regale.

Dincolo de aceste supoziţii, ne putem întreba ce poate fi istorie în această configuraţie cvasimitică ce declină, de fapt, una şi aceeaşi temă descinzînd din imaginarul funcţiei indo-europene de suveranitate. În tradiţia romană, ipostazele suveranităţii – religioasă şi normativă, războinică şi aducătoare de prosperitate – modelează tradiţia referitoare la primii regi : lui Romulus, fondator al instituţiilor politice ale Romei, îi succedă Numa Pompilius ca personificare a vocaţiei prin excelenţă rituală a suveranului, urmat de Tullus Hostilius, regele războinic, în fine, de Ancus Martius, cel care îi asigură Cetăţii belşugul. Reprezentările ce transpar din sursele greceşti cu privire la regii geţi şi, ulterior, la auxiliarii acestora – legiuitori, organizatori ai cosmosului uman şi contemplatori ai Marelui Cosmos, dar şi deţinători ai unei abilităţi magice aparte, de care ne vorbesc *descîntecele* lui Zalmoxis şi Abaris din dialogul *Charmides* sau apoziţia ***aner goeţes***, prin care îl defineşte textul strabonian pe Deceneu – se înscriu în aceeaşi sintaxă a tradiţiei indo-europene despre o putere suverană cu vocaţie prioritar sacerdotală, ordonatoare şi magică. Diferitele variante mai mult sau mai puţin istoricizate despre regii geţi şi marii lor preoţi nu spun, în fond, altceva decît spuneau Vedele despre cuplul divin Mitra-Varuna sau Titus Liuius despre Romulus şi Numa.

Ne putem întreba un singur lucru : cine este autorul acestei istoricizări a temei suveranităţii ? Ea poate fi opera exclusivă a erudiţilor greci şi romani, care construiesc – în cea mai mare măsură independent de orice contact cu referentul getic – presupuse biografii pitagoriciene ale lui Zalmoxis sau Deceneu, existînd posibilitatea ca tot ei să le organizeze în funcţie de o memorie latentă a reprezentărilor trifuncţionale din tradiţia străveche indo-europeană, parte integrantă a celor mai vechi structuri ale imaginarului grec. Sau putem porni, dimpotrivă, de la faptul că acest imaginar comun indo-european a fost într-o mare măsură alterat în mediul grec de procesul masiv de aculturaţie prin care grupurile de războinici şi păstori instalaţi la sfîrşitul mileniului III în sudul Peninsulei Balcanice ajung,

1. Arist. *Ath.* 3.3.

către jumătatea mileniului următor, să-şi cristalizeze identitatea etno-lingvistică greacă în forma ei cea mai veche, numită aheeană sau miceniană[1]. În această perspectivă, am putea considera că, aşa cum informaţiile culese de Herodot despre iniţierile întru nemurire ale războinicilor geţi păstrează urme ale reprezentărilor indo-europene ale funcţiei războinice de care Herodot nu e conştient[2], dar care, la o analiză mai atentă, devin la fel de evidente ca şi structurile similare identificate de Georges Dumézil în relatările aceluiaşi Herodot despre sciţi[3], la fel, şi unele structuri ale reprezentărilor de suveranitate au putut marca referirile scriitorilor din epoca elenistică şi romană la regii geţilor fără ca autorii care le-au integrat universului grec de discurs să pună în joc propria lor memorie istorică latentă.

Nu cred că există prea multe elemente decisive pentru a opta între aceste două posibile ipoteze, care nici măcar nu au a se exclude reciproc. Imaginea regelui-sacerdot al geţilor se putea naşte, în fond, la confluenţa dintre reminiscenţele imaginarului indo-european al suveranităţii pe care le vehiculează intermitent tradiţiile greceşti, inclusiv cele mai vechi tradiţii pitagoreice, şi o posibilă tradiţie getică, atît cît va fi ajuns ea la cunoştinţa unui Teopomp sau Poseidonios. Dacă, în cazul ipostazei de erou-nomotet a lui Zalmoxis, accentul trebuie să cadă cu precădere asupra componentei greceşti, şi mai precis încă, pitagoreice, provenind din medii italiote care nu pot fi în nici un fel puse în contact cu o eventuală tradiţie getică autentică, în ce priveşte cuplul Burebista-Deceneu – şi în general în privinţa ştirilor culese de Poseidonios, poate nu doar din texte ale predecesorilor, ci şi prin informatori direcţi – s-ar putea ca ponderea cea mai importantă să revină unor tradiţii locale. Aşa cum ne sugerează şi textul lui Strabon – care, indiferent că provine sau nu de la Poseidonios, e destul de precis pentru a inspira încredere –, dimensiunea religioasă a puterii exercitate de Burebista a fost esenţială şi, în măsura în care putem avea vreo certitudine cu privire la data construcţiei complexului de sanctuare de la Sarmizegetusa Regia în prima jumătate a secolului I î.Hr., tentaţia de a pune în legătură acest impresionant complex cu acţiunea lui Burebista este irezistibilă.

Oricum ar sta lucrurile, e perfect plauzibil ca unele trăsături distinctive ale imaginarului getic al suveranităţii, şi cu deosebire dimensiunea sacră a acestei instituţii, să fi ajuns să fie cunoscute autorilor greci din perioada de sfîrşit a Republicii şi de la începutul perioadei Principatului, suscitînd atenţia filozofilor şi moraliştilor, precum şi rememorarea tradiţiilor pitagoreice mai mult sau mai puţin romanţate cu privire la Zalmoxis.

1. Georges Dumézil, *L'Idéologie tripartite des indo-européens*, Bruxelles, 1958, p. 156.
2. Vezi *supra*, pp. 95-110.
3. Dumézil, *Romans de Scythie...*, *op. cit.*

3. Structuri ale imaginarului, structuri ale realului

Pe baza lecturii izvoarelor scrise pe care am propus-o aici, mi-aş îngădui să schiţez, cu titlu de exerciţiu de inteligibilitate, şi nu de ipoteză argumentată – ţin să subliniez apăsat dintru bun început această rezervă –, o reconstituire posibilă a principalelor instituţii sociale ale geţilor. Atît cît o putem înţelege pe temeiul textelor literare antice – singurele care, în absenţa unei grile de lectură antropologică a descoperirilor arheologice, permit un acces, fie şi limitat sau nesigur, la faptele sociale –, societatea geto-dacică era structurată ca o variantă a ceea ce am putea numi, în cel mai pur sens weberian, un *Idealtypus* de tradiţie indo-europeană. Cea mai mare parte a informaţiilor pertinente pentru această reconstituire datează din secolul care precedă cucerirea romană, dar, de vreme ce identificăm cu destulă certitudine în structura lor elemente care trimit la un imaginar social arhaic comun, putem bănui că ne aflăm mai degrabă în faţa unei variante mature aparţinînd aceleiaşi familii de reprezentări ale statutelor sociale decît în prezenţa unor inovaţii radicale datînd din vremea lui Burebista şi fără corespondent în trecutul mai îndepărtat. Despre Charnabon, Sofocle ne spune doar că ***archei***, *conduce*, *exercită puterea* – dar, aşa cum scriam mai sus, etimologia numelui său ar putea sugera o titulatură regală[1]. Nu există nici o ştire în sursele literare cu privire la dinaşti ai geţilor din secolul al V-lea. Putem doar presupune că regii odrizi exercitau o autoritate nominală şi în aria septentrională a spaţiului tracic, de vreme ce Herodot invocă zona gurilor Dunării ca pe un fel de hotar unde se confruntă dinaşti sciţi şi regi ai tracilor. Începînd însă din secolul al IV-lea, sursele literare şi epigrafice menţionează diverşi dinaşti locali ai geţilor, pe care îi numesc invariabil ***basileis***, fără a da amănunte care să ne îngăduie afirmaţii cu privire la modul anume de dobîndire şi exercitare a puterii lor, şi încă mai puţin referitor la natura şi limitele acesteia.

Ar fi logic să presupunem că dubla vocaţie, sacerdotală şi militară, a acestei instituţii regale urcă îndărăt pînă în vremuri imemoriale, dar adevărul e că nu putem şti în ce măsură o asemenea identitate comună poate fi în mod legitim postulată, cîtă vreme nu există probe explicite în acest sens. Episodul referitor la Dromichaites, aşa cum este el narat de Diodor, evocă în treacăt o relaţie de tip homeric între rege, armată şi căpeteniile care stau la masă cu regele lor, dar nu ştim în ce măsură este sau nu vorba de reflexele literare ale naratorului grec în această implicită şi tîrzie descriere.

Comensalitatea la ospeţele regale – care ar trimite mai degrabă la un statut de ***primus inter pares*** al regelui – e bine atestată pentru mediul tracic de martori oculari, precum Xenofon, care evocă însă în acest context distribuţii regaliene de

1. Vezi *supra*, p. 21.

hrană şi o munificenţă aparţinînd orizontului eroic al darului şi contradarului[1]. Nici acest fapt nu este însă suficient pentru o concluzie mai precisă, atît timp cît statutul sacerdotal aparte al regilor spartani, de exemplu, sau chiar funcţia regală în versiunea proprie Marilor Regi persani, nu exclude, ci presupune comensalitatea cu căpeteniile de rang secund. Condiţia superioară a regilor spartani se traduce prin faptul că ei au dreptul la două porţii, cea a regilor traci – prin faptul că distribuie convivilor porţiile după bunul lor plac şi în ordinea pe care singuri o decid.

Pe de altă parte însă, monumentalele morminte princiare care explodează parcă în această perioadă în întreaga arie de civilizaţie traco-getică sugerează analogii mai degrabă cu tradiţiile dinastice miceniene decît cu statutul de ***primi inter pares*** al basileilor homerici. Dacă e să judecăm după armele de paradă din tezaurele princiare atribuite acestei epoci, componenta războinică dominantă a puterii unui basileu este parte a unui discurs iconografic încărcat de simboluri care îl situează pe acesta într-o clasă aparte şi îi conferă o aură de sacralitate. Simboluri greu de descifrat, dar a căror valoare sacralizantă nu poate fi negată: pasărea devoratoare de şerpi, pasărea unicorn, ori scenele sacrificiale sau hierogamiile reprezentate pe armele sau armurile acestor dinaşti îi califică pe purtătorii spadei de la Medgidia, ai cnemidelor de la Agighiol sau ai coifului de la Coţofeneşti[2]. Aceste reprezentări ne pot îndemna să postulăm încă pentru predecesorii îndepărtaţi ai lui Burebista un tip de putere regală în care calificarea războinică este subordonată unei relaţii privilegiate cu sacrul. Toate acestea rămîn însă, inevitabil, presupoziţii savante lipsite de prea multă substanţă, cîtă vreme nu sînt coroborate de surse literare cît de cît explicite.

Ce se poate afirma fără putinţă de îndoială este că, aşa cum s-a demonstrat cu prisosinţă pentru multe alte arii de civilizaţie protoistorică, noţiunea atît de dragă lui Engels, de „democraţie militară", e un construct absolut artificial şi lipsit de substanţă în general şi că, în ceea ce priveşte regalitatea getică în special, ea nu are nici un fel de pertinenţă[3]. Chiar dacă există deosebiri incontestabile între

1. Marcel Mauss, „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", în *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1973, pp. 145-279.
2. Ivan Venedikov, Theofil Gerasimov, *Trakijkoto izkustsvo*, Sofia, 1973, pp. 121-130; Berciu, *Contribution à l'étude de l'art thraco-gète*, *op. cit.*; Al. Vulpe, „Varia archeologica", *Thraco-Dacica* 9, 1988, pp. 212-213; Alexandrescu, *L'Aigle et le dauphin. Études d'archéologie pontique*, *op. cit.*; Georg W. Kossak, „L'oiseau unicorne", în Alexandru Avram, Mircea Babeş (ed.), *Civilisation grecque et cultures antiques périphériques. Hommage à Petre Alexandrescu à son 70-e anniversaire*, Bucureşti, 2000, pp. 43-54; Al. Vulpe, „Dacia înainte de romani", cit., pp. 437-438.
3. Conceptul a cunoscut din păcate o mare răspîndire în istoriografia epocii staliniste, prelungind pînă tîrziu dezbateri departe de realitate; vezi C. Daicoviciu, „Noi contribuţii la problema statului dac", cit.

puterea exercitată de pletora de basilei a căror prezenţă ne este semnalată în ţinuturile istro-pontice de izvoarele epigrafice sau literare şi acea ***megale arche*** a lui Burebista, noţiunea însăşi de „democraţie militară" folosită referitor la o presupusă autoritate prestatală, exercitată colectiv de mulţimea bărbaţilor sub arme – ca şi derivatul ei, „uniunea de triburi" –, eludează atît aura de sacralitate pe care surse diferite ca dată şi natură o sugerează pentru dinaştii geţi, cît şi, pe de altă parte, faptul, esenţial, că pînă tîrziu oştenii constituiau ei înşişi o elită. Presupunînd, cum am încercat să propun în paginile precedente, că Burebista şi-ar fi consolidat puterea printr-o lărgire importantă şi o „democratizare" a funcţiei războinice, este evident că acest ipotetic proces ţine de o etapă de maturizare a puterii regale, şi nu de anumite forme prestatale de organizare socio-militară.

Tot în secolul al IV-lea, cînd apar primele informaţii mai consistente cu privire la regii geţi, sînt consemnate şi primele informaţii despre sacerdoţi specializaţi ai comunităţilor pe care aceştia le conduc: Teopomp înregistrează încă pentru epoca lui Filip al Macedoniei episodul preoţilor-citharezi pe care l-am comentat într-un capitol anterior[1]. Nu putem preciza dacă ştiinţa lui Poseidonios despre confreriile de specialişti ai sacrului – ***theosebeis***, ***kapnobatai*** sau ***ktistai*** – provine dintr-o scriere anterioară (eventual tot de la Teopomp) sau din propria investigaţie. Chiar şi aşa, avem temeiuri pentru a presupune că începe, cîndva în secolul al IV-lea, un proces corelat de cristalizare a instituţiei regale, precum şi a instituţiilor care gestionează relaţia cu sacrul. Acest proces ar putea comporta şi o disjuncţie între autoritatea regală propriu-zisă şi cea sacerdotală, devenită autonomă, inaugurînd astfel o structurare mai elaborată şi mai matură a raporturilor de putere.

Pe de altă parte, postularea unei perfecte continuităţi a instituţiei Marelui Preot din vremuri imemoriale şi pînă în secolul I reprezintă o pură speculaţie a autorului grec, fie el Poseidonios sau un altul, care aflase despre existenţa unui asemenea personaj sacerdotal în preajma lui Burebista şi îi imagina acestuia o biografie construită pe tiparul celei atribuite pitagoreului Zalmoxis, înzestrîndu-l în schimb pe Zalmoxis cu unele detalii atestate, după toate probabilităţile, în legătură cu Deceneu, pentru a reconstitui ficţiunea instituţiei sacre a marelui sacerdot, auxiliar al regilor geţi încă din timpuri imemoriale.

Nu putem face, cred, afirmaţii mai precise decît atît cu privire la relaţia dintre diferitele confrerii cu vocaţie sacerdotală şi ierarhiile de putere din societatea getică. E probabil că, aşa cum se întîmplă în India, de pildă, diferite tipuri de asceţi coexistau cu o aristocraţie care, dacă e să-l credem pe Dion, avea şi ea vocaţia generică a raporturilor cu divinitatea, dar şi o relaţie privilegiată cu puterea regală: *dintre* ***pilleati***, scrie Cassiodor/Iordanes citîndu-l pe retorul din Prusa, *se alegeau regii şi sacerdoţii*[2].

1. Vezi *supra*, pp. 226-230.
2. Iord. *Get.* 71.

De vreme ce regii apar însă fără excepţie în ipostaza de comandanţi militari, iar pe Columnă *purtătorii de cuşmă* sînt clar angajaţi în acţiuni militare, este imposibil de postulat o calificare exclusiv religioasă a *pilophorilor*, şi cu atît mai mult a regilor provenind dintre aceştia. Trebuie să presupunem, dimpotrivă, că întreaga elită de ***pilophoroi*** deţinea – asemenea patriciatului de la Roma – deopotrivă o capacitate sacerdotală generică şi privilegiul comandei militare. Această dublă competenţă, caracteristică, de altfel, întregului ordin senatorial de la Roma aşa cum se constituie acesta la sfîrşitul aprigelor conflicte patricio-plebeiene, nu are deci a fi considerată ca insolită sau cu totul specifică şi se înscrie perfect între variantele instituţionalizate ale modelului generic indo-european.

Putem deduce chiar – fără nici o certitudine, atît timp cît e vorba de o deducţie, dar cu un oarecare grad de verosimil – că, aşa cum se întîmplă la Roma în întreaga istorie a cetăţii, vocaţia sacerdotală latentă a ordinului superior era permanentă. Spre deosebire de cetăţile Greciei, unde, în general, sacerdoţiul era limitat la anul de exerciţiu efectiv, ca orice altă funcţie publică, la Roma, calitatea de sacerdot era viageră şi perfect compatibilă cu exercitarea altor magistraturi sacerdotale sau a celor militare ori civile, a căror durată efectivă era însă limitată în timp. Un personaj de rang senatorial care era cooptat, de exemplu, în Colegiul Augurilor deţinea calitatea de augur pînă la sfîrşitul vieţii, putînd exercita între timp orice magistratură anuală, de la edilitate la consulat, fără a înceta să fie augur. O asemenea modalitate de definire a priviliegiului ar da seama, în opinia mea, de formularea lui Dion referitoare la ***pilleati***, respectînd şi simbolistica sacrificială şi consacratoare pe care, după toate probabilităţile, trebuie să o atribuim bonetei ce acoperă capul acestora. Preoţii sacrificatori săvîrşesc îndeobşte ritul cu capul acoperit, aşa încît e probabli că ***pilos***, însemnul vestimentar al calităţii sacerdotale la geţi, putea deveni lesne semnul distinctiv al elitei în general.

Poziţia dominantă pe care sursele o indică pentru Deceneu în configuraţia de putere din vremea lui Burebista sugerează într-o măsură asemănări cu funcţia de brahman-capelan al regelui din tradiţia indiană ; dar, dacă e să-l credem pe Dion, analogia nu poate merge prea departe, căci regii indieni erau fără nici o îndoială aleşi din ***varna*** războinicilor-***ksatryia***, în vreme ce regii geţi ar fi aparţinut ei înşişi categoriei de ***pilophoroi***, a căror competenţă sacerdotală şi sacrificială îi apropie de brahmani şi este apăsat subliniată de textul preluat de istoricii tîrzii.

Textul lui Dion citat de Iordanes pune explicit în legătură statutul *pilophorilor* cu epoca lui Burebista şi Deceneu. În realitate, e dificil de acceptat că o configuraţie socială poate fi rodul unui eveniment anume şi al unei reforme databile. Singura afirmaţie pe care o putem face fără a greşi prea mult este aceea că Dion aflase, atunci cînd îşi compunea *Geticele*, că la geţi există încă mai demult o aristocraţie cu vocaţie sacerdotală şi regală de ***pilophoroi*** şi că numele autohton

al acestora este ***tarabosteseis***. Dispunerea cronologică a acestei ştiri rămîne în domeniul deducţiilor savante, pe care ni le putem asuma sau le putem atribui Chrysostomului, fără ca una sau alta dintre ipoteze să le dea mai multă validitate: Dion formula şi el ipoteze, ca oricare dintre noi.

Putem însă accepta ipoteza lui Dion, potrivit căreia în vremea lui Burebista regele era ales dintre *pilophori*. Dar dacă acceptăm şi veridicitatea informaţiei că lui Burebista i-ar fi succedat Deceneu şi acestuia – Comosicus, ***pontifex et rex***, nu putem presupune o regulă de succesiune ereditară, ci doar mecanismul electiv despre care vorbeşte Dion, singurul care ar putea da seama de această secvenţă. Pentru a complica însă şi mai mult lucrurile, trebuie să ţinem cont şi de faptul că succesiunea lui Burebista putea fi o soluţie excepţională în condiţiile excepţionale ale asasinării marelui rege şi că ea s-ar fi putut repeta eventual prin desemnarea succesorului lui Deceneu tot în persoana unui mare sacerdot.

Ipoteza alternativă, pe care cercetătorii contemporani o susţin în diferite variante, este aceea a unei succesiuni dinastice ereditare. Această ipoteză – considerată mai mult sau mai puţin de la sine înţeleasă – se bazează pe de o parte pe presupusa evocare a tatălui lui Burebista în decretul pentru Acornion, iar pe de altă parte, pe unele amănunte din textele antice referitoare la ascensiunea lui Decebal, cărora li se adaugă interpretarea propusă de Constantin Daicoviciu inscripţiei ***Decebalus per Scorilo*** de pe un vas de provizii găsit în săpăturile de la Sarmizegetusa Regia[1]. Fragmentele de inscripţii pe vase descoperite de Dumitru Berciu la Ocniţa, identificată cu Buridava, şi puse în legătură cu domnia lui Burebista adaugă acestui dosar complicat o problemă suplimentară[2].

Singurul indiciu privitor la apartenenţa lui Burebista la o dinastie ar fi putut fi, cum spuneam, pasajul foarte lacunar din inscripţia pentru Acornion, unde apare cuvîntul ***pater***[3]. Supoziţia, formulată încă de primii comentatori ai textului, este că acest cuvînt – destul de izolat într-o parte foarte vătămată a stelei pe care a fost gravat decretul – s-ar referi la o primă ambasadă a lui Acornion la tatăl lui Burebista, deşi nici printre primele analize nu au lipsit cele care înţelegeau că în textul decretului pentru Acornion era vorba de tatăl acestuia, şi nu de tatăl regelui get[4]. Ipoteza referirii la tatăl lui Burebista a fost energic contestată de Alexandru Suceveanu, pe baza identificării unei Argedava dobrogene care modifică interpretarea tradiţională a itinerarelor de ambasador ale lui Acornion: acesta s-ar fi

1. C. Daicoviciu, „Noi contribuţii la problema statului dac", cit., p. 60, *cf.* şi p. 82; *idem*, în *Istoria României* I, Bucureşti, 1960, p. 431.
2. Dumitru Berciu, *Buridava dacică*, Bucureşti, 1981, pp. 231-234; Glodariu, „Viaţa spirituală", în Babeş – Glodariu, *IR* I, pp. 779-781.
3. *IGB* I^2, 13, r. 8.
4. Discuţia cu bibliografia problemei se găseşte la R. Vulpe, „Argedava", cit., pp. 69-79.

adresat nu numai *celui dintîi şi celui mai mare dintre regii din Tracia*, ci şi altor dinaşti din Dobrogea, între care cel care îşi avea cetatea la ***Arcedava***[1].

În aceste condiţii şi ţinînd seama de faptul că pertinenţa informaţiilor despre regele dac Decebal pentru modul de obţinere şi legitimare a funcţiei regale exercitate de getul Burebista e departe de a putea fi postulată[2], nu am avea motive serioase pentru a respinge informaţia lui Dion cu privire la caracterul electiv al regalităţii getice.

Burebista este probabil legitimat – oricum secondat – de un sacerdot trăind retras şi solitar undeva în munţi, unde un pelerinaj periodic îl aduce pe rege ca la un fel de oracol personal a cărui consultare îi este rezervată exclusiv, ca parte a privilegiului regal. Putem imagina cele mai felurite conexiuni între această situaţie descrisă de sursa lui Strabon şi confreriile specializate de anachoreţi menţionate de Poseidonios, dar singura concluzie cît de cît legitimă asupra acestor împrejurări se rezumă la a spune că, în vremea regelui Burebista şi în cadrul unei politici generale de întărire fără precedent a autorităţii regale, înregistrăm apariţia unui personaj sacerdotal care funcţionează ca un fel de dublet al regelui, cu vocaţie religioasă şi predictivă.

Această instituţie aparţine cu oarecare certitudine doar perioadei clasice a regalităţii getice, inaugurată de Burebista. În ce măsură o putem regăsi şi în vremea succesorilor acestuia e o altă problemă. În vremea lui Decebal, menţiunile despre „marele preot" Vezina trimit la o realitate diferită, cîtă vreme acest personaj este amintit într-un context pur militar şi politic, fără nici o sugestie de anachoreză. Trebuie să ne resemnăm oricum cu ideea că nu avem nici un indiciu cu privire la identitatea divinităţii – sau divinităţilor – cărora le slujeau aceşti sacerdoţi. Aşa cum am încercat să arăt şi în paginile precedente şi cum o demonstrează fără nici o putinţă de îndoială teza în curs de elaborare a tînărului meu coleg Dan Dana, nu există nici o probă şi nici o sursă, fie ea literară sau de altă natură, care să indice persistenţa unui cult getic consacrat lui Zalmoxis dincolo de epoca în care Herodot evoca acest cult. Toate referirile posterioare secolului al V-lea sînt speculaţii şi reelaborări filozofico-literare ale autorilor greci, care declină, în concordanţă cu propria lor viziune, tema ucenicului barbar al lui Pitagora, personaj invariabil muritor, cel mult divinizat de naivii săi contemporani. Invocarea lui Strabon/Poseidonios ca temei al postulării unei continuităţi a cultului închinat lui Zalmoxis e ridicolă, cîtă vreme textul vorbeşte despre marele preot Deceneu ca succesor al marelui preot Zalmoxis, ambii

1. Alexandru Suceveanu, „A propos d'Argedava à la lumière d'une inscription inédite", *RRH* 14, 1975, 1, pp. 111-118; *idem*, „Burébista et la Dobroudja", *Thraco-Dacica* 4, 1983, pp. 47-50. – Vezi acum şi Al. Vulpe, „Burebista: Preliminarii", *IR* I, pp. 637-639.
2. Vezi *infra*, pp. 286-287, şi Alexandru Suceveanu, ***„Protos kai megistos (basileus) ton epi Thraikes basileon"***, *IGB* I^2, 13, r. 22-23, *Pontica* 33-34 (2002), pp. 319-335.

închinători ai unei zeităţi anonime a Muntelui Sacru. Ori credem în veridicitatea textului lui Strabon, ori nu, dar mi se pare inacceptabil să-l rescriem după cum ne convine nouă şi mai ales prejudecăţilor noastre. O presupusă continuitate de cult între secolul al V-lea şi epoca lui Burebista şi Decebal poate oferi elemente de pitoresc unor romane sau filme de evocare istorică, dar nu poate fi demonstrată pe baza izvoarelor de care dispunem pînă în prezent.

Cît despre presupunerea că reforma lui Deceneu ar fi înlocuit zalmoxismul – în realitate absent din sursele posterioare lui Herodot – cu un alt cult, eventual cu cel consacrat unui Ares getic[1], ea se întemeiază pe un argument cvasiinexistent. E vorba de un citat din *Eneida* lui Vergilius cu care îşi va fi împodobit proza Cassiodor[2] şi care, alături de Nimfele agreste, îl pomeneşte şi pe *părintele Gradiuus care ocroteşte ogoarele geţilor*. Pornind de la acest vers, Cassiodor atribuie geţilor un cult al lui Marte foarte asemănător cu cel atribuit unui Ares scitic de către Herodot, dar e destul de evident că şi Vergilius, ca şi Ovidiu în versul din *Tristia* în care îl evocă pe *getul închinător al lui Marte*, ***Marticolamque Geten***[3], nu notează o informaţie despre cultele getice, ci exprimă doar în limbaj poetic tema geţilor războinici.

Faptul că sursele literare antice persevereză în a evoca detalii cu privire la viaţa religioasă a geţilor ţine mult mai puţin, în opinia mea, de o pondere aparte a religiozităţii în istoria reală a societăţii getice, decît de o selecţie operată de autorii greci pentru a corobora funcţia simbolică, de paradigmă a unei pietăţi originare, pe care literatura istorico-filozofică elenistică o conferă ţinuturilor din marginea oikumenei, şi nu poate fi speculat pentru a reconstitui – cum nu încetează să postuleze, cu exagerări nu o dată grosolane, vulgata referitoare la excelenţa spirituală a geţilor – imaginea idealizată a unui întreg neam cucernic şi auster. Chiar dacă ironiile autorilor greci privitoare la patima beţiei, nestăpînirea şi desfrîul tracilor în general sau al geţilor în special sînt în mare parte şi ele stereotipuri de sens contrar, caricaturi ale Străinului, nu avem nici un motiv să presupunem că geţii erau un neam fundamental diferit de alte neamuri ale Traciei antice.

Ovidiu, singurul autor antic înainte de Dion şi de Criton care ajunge în contact direct cu geţii, ne transmite o imagine invariabil sumară şi exclusiv negativă a acestora. Din cauza împătimirii cu care marele surghiunit încearcă să suscite compasiunea pentru nedreapta lui soartă, informaţia conţinută în aceste lamentaţii este aproape nulă, nu numai cu privire la geţi, reduşi la stereotipul sărăcit de orice substanţă al barbarului sălbatic, hirsut şi primitiv[4], ci şi despre cetatea

1. Vasile Lica, „Reforma sacerdotal-religioasă a lui Deceneu", *Istros* 1, 1980, pp. 177-183.
2. Verg. *Aen.* 3.34-35, *cf.* Iord. *Get.* 42.
3. Ouid. *Trist.* 5.3.22.
4. *E.g.* Ouid. *Trist.* 3.10.12-22, 3.11.65-70, 3.14.42, 4.4.55-66, 5.7.9-20; *Ex Pont.* 1.2.108, 1.5.66, 1.8.15 etc.

Tomis, pe care poetul o descrie sistematic ca pe un loc pierdut pentru cultură şi total barbarizat, în aşa măsură încît e nevoit, în ultima carte a *Ponticelor*, să ceară scuze cetăţii greceşti care îl adoptase şi îl onorase acordîndu-i ***ateleia***, scutirea de orice taxe, în ciuda condiţiei sale de persecutat politic[1]. Aşadar nu putem trage concluzii cît de cît substanţiale despre geţi din textul *Tristelor* sau al *Ponticelor*. Nu-i mai puţin adevărat, totuşi, că, dacă excelenţa etică şi religioasă a geţilor ar fi fost atît de flagrantă cît se presupune, s-ar cuveni să ne întrebăm cum ar fi putut poetul să inverseze cu totul realitatea, înfăţişînd invariabil nişte blînzi asceţi drept agresori, războinici veşnic puşi pe jaf şi distrugere.

Putem presupune că societatea getică se structurează ca o societate de tradiţie indo-europeană, unde cete din categoria oştenilor cvasiprofesionişti – cu o ideologie proprie a nemuririi pe care o atestă încă Herodot – se grupează în jurul unor căpetenii a căror vocaţie militară e subsumată, în forme şi grade pe care nu le putem preciza, unei dimensiuni sacralizante a exercitării autorităţii pe care o deţin. Această dublă determinare a aristocraţiei căreia îi aparţine şi basileul s-ar disjunge, la un nivel întru cîtva subordonat, între vocaţia strict religioasă a unor confrerii de specialişti ai sacrului, cu nume probabil distincte şi cu diverse moduri de agregare şi practici rituale pe care nu le mai putem desluşi, şi categoria războinicilor profesionişti, deosebiţi prin pletele care atestă calitatea – probabil şi comportamentul – lor aparte. Dincolo de aceste grupuri specializate, putem ghici prezenţa unor producători agricoli independenţi, unii dintre ei cu o anume substanţă economică, alţii – de care doar izvoarele arheologice ne mai pot da seamă – mai săraci şi la fel de anonimi în sursele scrise ca şi meşteşugarii locali, a căror prezenţă nu o putem postula decît o dată cu apariţia într-o proporţie semnificativă a ceramicii autohtone lucrate la roată.

Aşa cum am repetat în mai multe rînduri, cu excepţia menţiunii lui Sofocle despre o căpetenie mitică a geţilor şi celei a lui Herodot despre practicile de nemurire ale acestora, majoritatea covîrşitoare a datelor de care dispunem pentru această ipotetică schiţă provin dintr-o epocă ulterioară. Cele mai vechi ştiri despre un grup sacerdotal distinct în lumea geţilor ar putea proveni eventual de la sfîrşitul secolului al V-lea, şi anume dacă şi numai dacă acceptăm două ipoteze imposibil de demonstrat, deşi posibile ca atare: că încă Socrate, şi nu doar Platon, ar fi amintit cumva de personajul preotului tămăduitor, dar nu ca o ficţiune integrală, ci pornind de la o frîntură de informaţie concretă în jurul căreia Platon avea să organizeze apologul din *Charmides*. Cu mai mare certitudine însă ne putem referi la vremea lui Filip al II-lea şi la relatarea lui Teopomp despre asediul cetăţii Odessos, petrecut pe la jumătatea secolului al IV-lea. Către finele aceluiaşi secol, un basileu al geţilor, Dromichaites, e destul de puternic pentru a-l înfrunta pe Lisimah, dar ştirile ulterioare, literare şi epigrafice, nu mai vorbesc

1. Ouid. *Ex Pont.* 4.14, *cf.* mai ales v. 23-30, 45-48, 59-62; *ibidem* 9.97-104.

despre un rege puternic, ci despre o multitudine de basilei, poate organizaţi, cum sugerează inscripţia referitoare la relaţiile Histriei cu Rhemaxos, într-o ierarhie[1], cu privire la stabilitatea căreia nu ne putem însă pronunţa. Desigur, e vorba de forme de regalitate încă fluide şi dispersate în spaţiul infra- şi transdanubian, caracteristice, pe cît ne putem da seama pînă în prezent, ariei pe care sursele literare o atribuie constant geţilor, de o parte şi de alta a cursului inferior al fluviului, incluzînd Dobrogea, dar departe de a se limita la aceasta. Problema enclavelor scitice în acest spaţiu nu are a fi exclusă, însă confuzia destul de generalizată pe care o fac izvoarele scrise între geţi, traci îndeobşte şi sciţi nu reflectă neapărat o realitate istorică, ci mai degrabă o cunoaştere distantă, imprecisă şi deformată de o problematică precumpănitor filozofică şi morală a textelor parvenite pînă la noi.

În primele decenii ale secolului I î.Hr., aceste informaţii sporesc destul de substanţial, fără nici un dubiu în relaţie cu prezenţa romană în zona Moesiei şi a gurilor Dunării, cu acţiunile lui Mithridate în Pont şi ascensiunea lui Burebista. Nu-mi propun, cum bine se înţelege, să reabilitez tezele propagandistice ale naţional-comunismului, dar nici nu mi se pare posibil să negăm faptul că domnia lui Burebista marchează o etapă de structurare şi concentrare a puterii regale, condiţie necesară a unei expansiuni de mari proporţii, atît înspre est, în nordul Mării Negre, cît şi înspre vest, dincolo de Carpaţi şi Tisa, către cursul mijlociu al Dunării.

Această expansiune presupune o forţă militară calitativ diferită de cea a predecesorilor, oricare vor fi fost ei. Pornind de aici, trebuie să postulăm o restructurare internă, cel puţin la nivelul raportului dintre rege, basileii locali şi armată. Subordonarea, nu lipsită de violenţă, a dinaştilor locali, constituirea unei armate regale şi supradimensionarea legitimităţii de natură religioasă a autorităţii lui Burebista nu pot fi negate, ceea ce presupune o intervenţie masivă în ierarhiile sociale tradiţionale. Putem limita direcţiile acestei intervenţii sau, dimpotrivă, putem presupune, de pildă, că, pentru a schimba raporturile de forţă, Burebista ar fi îngrădit puterea şi prestigiul de sorginte precumpănitor războinică a unei părţi a aristocraţiei, conferind privilegii şi întîietate componentei sacerdotale a elitei getice, eventual chiar organizînd-o ca pe un ordin, şi că de aici ar fi apărut în texte tema „creării" categoriei de nobili *purtători de cuşmă* şi cea, corelată, a instituţiei Marelui Preot, precum şi tradiţia despre reformarea morală a geţilor, inclusiv despre interdicţia cultivării viţei-de-vie. Reutilizînd teme străvechi despre neamurile abstinente de la hotarul de nord al lumii cunoscute, ca şi relaţia acestor teme cu romanul lui Pitagora şi derivatele acestuia, sursa (sau sursele) lui Strabon şi Dion din Prusa au construit personajul preotului-reformator Deceneu ca dublu sacerdotal al regelui get.

1. *ISM* I. 15.

Corelativ, aşa cum admirabil a demonstrat recent Alexandru Suceveanu, Burebista obţine din partea romanilor, cel mai probabil din partea lui Pompei – cîndva după anul 61 î.Hr., cu o posibilă confirmare în 49/48 cu prilejul ambasadei lui Acornion la Heracleea pe Lycos –, titlul de ***protos kai megistos ton epi Thraikes basileon*** (*cel dintîi şi cel mai mare dintre regii din Tracia*) pe care îl citează decretul dionysopolitan. Argumentele extrem de solide pe care le aduce autorul în sprijinul ideii că titlul lui Burebista răspunde unei relaţii formalizate cu Roma conving definitiv de faptul că, în mod direct, acest titlu anume nu implică neapărat o structurare internă a regatului lui Burebista în forme comparabile cu cele elaborate în regatele elenistice clasice, ci priveşte mai ales statutul internaţional, ca să spun aşa, al regelui get[1]. Pe de altă parte însă, atestarea, fie şi indirectă, a unui statut comparabil cu cel al regilor elenistico-barbari ai Armeniei sau Pontului, precum şi titlul lui Acornion, despre care aflăm că *a ajuns la cea mai de frunte şi cea mai mare prietenie* pe lîngă rege, ***genomenos kai pros touton (sc. Burebista) en tei protei kai megistei philiai***[2], sugerează o structură aulică de acelaşi tip, chiar dacă nu ne îngăduie prea multe certitudini de detaliu. Ar putea fi adăugată acestor argumente şi observaţia lui Alexandru Avram pe marginea textului lui Strabon, care spune că regele urca în pelerinaj la Marele Preot însoţit de ***therapontes***, pe care autorul citat îi vede ca pe nişte copii de casă, asemenea pajilor lui Filip şi Alexandru, tineri de neam nobil care îşi fac ucenicia în preajma regelui, servind în acelaşi timp drept ostatici[3].

Strabon afirmă categoric, şi nu avem de ce să ne îndoim de adevărul acestei afirmaţii, că sfîrşitul violent al regelui get, asasinat cam în aceeaşi vreme în care şi Caesar cădea victimă conjuraţiei de la Idele lui martie 44, a dus la divizarea marelui imperiu al acestuia. Informaţia lui Dion, preluată de Iordanes, după care în succesiunea imediată a lui Burebista marii preoţi Deceneu şi Comosicus ar fi exercitat şi puterea regală, nu contrazice informaţia straboniană: putem foarte bine accepta că autoritatea acestor doi *pontifi şi regi* se va fi exercitat asupra nucleului teritorial al regatului, în vreme ce alte părţi ale imensului teritoriu controlat de Burebista şi-ar fi (re)dobîndit autonomia.

Problema cea mai dificilă în acest sens este aceea a identificării nucleului în cauză. Teza cea mai frecventă, chiar dacă nu unanim acceptată, este cea formulată şi susţinută cu mare energie de Constantin Daicoviciu şi de şcoala acestuia, conform căreia nucleul originar al acelei ***megale arche*** clădite în puţini ani de Burebista trebuie să fie identificat în zona cetăţilor dacice din Munţii Orăştiei, în Transilvania de Sud. Marea dificultate a acestei ipoteze rămîne aceea că zona în cauză apare în toate sursele scrise ca fiind populată de daci, în vreme ce Burebista

1. *IGB* I², 13, r. 22-23; vezi Suceveanu, „***Protos kai megistos...***", cit.
2. *IGB* I², 13, r. 25-26, cu bibliografia completă la Suceveanu, *ibidem*.
3. Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel", cit., p. 22.

este invariabil numit *get* de către autorii antici în frunte cu Poseidonios/Strabon, care își începe relatarea, cum am văzut, cu cuvintele ***Boirebistas, aner Getes***. Chiar presupunînd că această definire categorică nu acoperă neapărat o realitate etnică la fel de categorică și că textele l-ar numi get din inerție, este clar că, așa cum conchide și studiul abia citat al colegului și prietenului Alexandru Suceveanu[1], ansamblul acțiunilor politice și militare ale regelui are ca direcție prioritară zona mediteraneano-pontică, lumea regatelor elenistice și greco-barbare de la hotarul răsăritean al viitorului Imperiu Roman – o lume în care Burebista se inserează fără nici o dificultate și a cărei problematică, dominată de expansiunea romană în Mediterana de răsărit și în Pont, este crucială pentru „imperiul" trac al lui Burebista.

Din această perspectivă, ar fi logic să presupunem că nucleul de la care a pornit acțiunea regelui get se află în zona tradițional atribuită geților, undeva la sud de Carpați. E drept că nici una dintre cetățile cercetate pentru această epocă în teritoriile al căror ax median este reprezentat de cursul inferior al Dunării, și în primul rînd cea de la Popești, nu comportă o zonă sacră de monumentalitatea și originalitatea celei de la Grădiștea Muncelului, și nici nu supraviețuiește sfîrșitului epocii lui Burebista. Poate că am putea presupune un model mai complex, de pildă acela al unei capitale religioase distincte de cea politico-militară, așa cum ne-ar sugera de altfel și textul lui Strabon despre anachoreza marelui preot pe Muntele Sacru. Sau am putea postula, cîndva în urma cuceririi teritoriilor de dincolo de munți, un transfer al centrului principal de putere în interiorul arcului carpatic, cu dubla utilitate a deplasării centrului de greutate în afara zonelor de influență ale dinaștilor locali aduși sub stăpînirea regelui și a asigurării unui control direct asupra unei zone întărite natural și recent integrate în posesiunile regatului get. În fond, și Filip, pe care l-am mai evocat în acest context, își mutase curtea de la Aigai la Pella, în aceeași perspectivă a consolidării autorității regale asupra aristocrației macedonene, destul de rebelă și ea în raport cu concentrarea de putere pe care o urmărea regele.

Oricum ar sta lucrurile, e limpede că, dacă nu ignorăm textele, care propun pînă tîrziu, în pragul războaielor daco-romane, o distincție clară între geți și daci – obligîndu-ne să reexaminăm cît se poate de critic etnonimul artificial „geto-daci", principalul generator al unei iluzorii unități și continuități ce aparține ideologiei identitare moderne, nu realităților descrise de autorii antici –, sîntem datori să luăm în discuție problema autorității regale și a modului în care aceasta ajunge de la Burebista, ***aner Getes***, la Decebal, regele dacilor.

1. Suceveanu, ***„Protos kai megistos..."***, cit., pp. 34-35.

4. Geţi, daci, geto-daci?

Încă de la Tocilescu şi Pârvan, s-a considerat, explicit sau implicit, că afirmaţia lui Plinius cel Bătrîn, după care ***Daci*** ar fi numele latin al neamului pe care grecii îl numeau ***Getai*** este adevărată, dacă nu cumva chiar unica explicaţie a dublului nume purtat de autohtonii din ţinuturile carpato-dunărene, drept care aceştia au fost numiţi, în toate limbile moderne, „geto-daci". Paradigmatic, opera fundamentală a lui Pârvan poartă titlul *Getica* şi subtitlul „O protoistorie a Daciei".

Copleşitoarea majoritate a arheologilor şi istoricilor care i-au succedat lui Pârvan au adoptat artefactul „geto-daci", folosind etnonimele reale fie ca simple variaţii stilistice, fie – fără a explicita în detaliu această opţiune – într-o triadă ce marca implicit o nuanţă diacronică: geţi pentru vremea lui Herodot, daci pentru epoca războaielor cu Roma, în intervalul dintre aceste puncte extreme preferînd o foarte laxă utilizare a hibridului modern geto-daci. Retorica naţional-comunistă a extras din această terminologie tema *unităţii de nezdruncinat*, pe care a declinat-o în cele mai diverse variante de spaţiu şi timp, conferind sistematic surselor arheologice o determinare etno-istorică subsumată acestei obsesive unităţi geto-dace şi interzicînd brutal orice discuţie în jurul celor două nume antice.

Mircea Eliade este unul dintre foarte puţinii savanţi care nu numai că acceptă să opereze cu două entităţi etnice diferite, ci construieşte, pe temeiul acestei distincţii, o nouă lectură a istoriei lor, presupunînd că dacii reprezentau la origine o confrerie iniţiatică de războinici. Numele pe care îl purtau, ***Daci***, ***Daoi***, poate şi ***Daha***, s-ar explica etimologic pentru Eliade în relaţie cu i.-e. ****dhau** – **a sugruma**, **a sufoca***, de unde ar proveni şi numele illir al lupului, ***dhaunos***, ca şi cel frigian, citat de Hesychios, ***daos***. Dacii ar fi aşadar, la origine, nu un etnonim, ci numele unei confrerii iniţiatice de *oameni-lupi*, o minoritate specializată în ***furor bellicus*** care îşi impune superioritatea şi, în timp, chiar numele, asupra masei de geţi[1].

În paginile precedente ale acestei cărţi am citat eu însămi elemente destul de abundente care pot pune în legătură reprezentări ale războiului la geţi cu mitologia războinică de tradiţie indo-europeană, aşa că nu văd obiecţii importante faţă de ipoteza existenţei în acest mediu a unor confrerii iniţiatice de tineri războinici care să cultive o identitate simbolică cu diferite fiare, între care lupii, frecvent asociaţi războinicilor exaltaţi de delirul propriu acestor arhaice confrerii. Argumentelor lui Eliade li se pot adăuga de altminteri şi altele, de la prezenţa în reprezentările de pe Columnă a unor războinici cu pieptul gol şi purtînd drept armă doar o măciucă – într-o figuraţie tipică pentru un ***berserkr***[2] – şi pînă la

1. Eliade, „Dacii şi lupii" (1959), în *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, *op. cit.*, pp. 11-29.
2. Michael P. Speidel, „Bersekrs. A History of Indo-European «Mad Warriors»", *Journal of World History* 13, 2002, 2, pp. 253-290, cu trimitere la scena XXX de pe Columnă.

etimologia numelui lui Zalmoxis propusă de Porphyrios, care povesteşte că viitorul învăţăcel al lui Pitagora fusese învelit la naştere într-o blană de urs numită de geţi ***salmos***[1] ; or, germanicul ***ber-serkr*** înseamnă literalmente ***blană (serkr) de urs (ber)***, iar în sens figurat – un războinic în delir care atacă, asemenea ursului, izolat, spre deosebire de lupi, care acţionează în haită.

Nu existenţa unor confrerii de războinici este aşadar de contestat, şi nici măcar ipoteza că unele dintre aceste confrerii şi-ar fi luat numele de ***Daoi***, ***Daha*** sau ***Daci*** în sens de *lupi*. Dacă ne întoarcem însă la Strabon, dacă nu cumva chiar la Poseidonios, trebuie să repetăm că dacii apar ca un etnonim desemnînd un neam distinct de geţi, cel puţin prin localizarea lor înspre hotarul viitoarei graniţe a provinciei Pannonia. Corelativ, numele ***Dacia***, care apare în textele antice abia în opera descriptivă a lui Agrippa[2], se referă exclusiv la ţinutul intracarpatic. Teza lui Eliade poate fi deci, cu totul ipotetic, acceptată pentru a explica originea numelui dacilor, dar nu lămureşte în nici un fel relaţia istorică dintre daci şi geţi.

Pe de altă parte, Burebista, departe de a fi cel care provoacă difuzarea numelui de daci, cum presupune Eliade[3], este calificat explicit drept ***aner Getes*** în textul *Geografiei*. Aceasta înseamnă că ipoteza despre *dacii-lupi* nu poate explica exact ceea ce încearcă să explice, şi anume distincţia iniţială consemnată de Strabon şi treptata alunecare a surselor din secolele I şi al II-lea d.Hr. către utilizarea celor două etnonime ca echivalente perfecte, unul în greceşte, celălalt în latineşte, dar desemnînd unul şi acelaşi popor.

Înainte de Caesar, primul autor cunoscut care menţionează etnonimul ***Daci***[4], izvoarele antice parvenite pînă la noi, toate scrise în limba greacă, vorbesc invariabil despre geţi. Ceva mai devreme, Poseidonios, de la care provine după toate probabilităţile substanţa informaţiilor preluate de Strabon cu privire la etnonimele din zona Dunării, discuta ambele dublete onomastice ale acestei zone, adică dublul nume al Dunării, ca şi relaţia dintre etnonimul tradiţional de geţi şi noutatea pe care o reprezintă numele de daci. Aşa cum se ştie îndeobşte, Strabon atribuie romanilor distincţia corelată dintre cele două nume latine ale Dunării, Istros şi Danubius, şi dintre cele două grupuri înrudite şi vorbind aceeaşi limbă – geţii în ţinutul dinspre gurile Dunării (*pe care ei îl numesc Istros*), dacii în regiunile dinspre Pannonia, unde tot ei, romanii, numesc acelaşi fluviu *Danubius*. Apariţia etnonimului *Daci* în *Comentariile* despre războiul cu gallii al lui Caesar

1. Porph. *VP* 14.
2. *M. Vipsanii Agrippae Dimensuratio priuinciarum libri*, ed. Klotz, 1931 ; vezi şi Constantin C. Petolescu, „Imaginea Daciei în spaţiul geografic antic", *RdI* 42, 1989, 9, pp. 881-888, şi *idem*, *Dacia şi Imperiul Roman. De la Burebista pînă la sfîrşitul Antichităţii*, Bucureşti, 2000, pp. 13-24.
3. Eliade, „Dacii şi lupii", cit., p. 22.
4. Caes. *BG* 6.25.1.

ar putea întări presupunerea provenienţei acestui pasaj din opera lui Poseidonios, cîtă vreme ştim că relatările acestuia despre celţi au jucat un rol foarte important nu numai în structurarea textului lui Caesar, ci chiar şi în strategia campaniilor sale. Presupoziţia este cu atît mai verosimilă cu cît aceeaşi temă revine şi la Nicolaos din Damasc, cu argumente similare[1].

Autorii de expresie latină, de la Cicero[2] la Ovidiu, continuă să utilizeze numele de geţi, în unele cazuri probabil fiindcă acesta era, încă de la Herodot, etnonimul pe care eruditii lor predecesori îl puseseră în circulaţie sau, în cazul lui Ovidiu – singurul autor antic înainte de Dion şi de Criton care, silit de împrejurări, dobîndeşte o cunoaştere directă a populaţiilor de la Dunărea de Jos –, fiindcă aşa îşi spuneau tracii pe care poetul i-a întîlnit în exilul lui tomitan. Etnonimul locuitorilor ţinutului pontic în opera din exil a Sulmonianului este invariabil unul singur, ***Getae***[3], deşi cel de ***Daci*** circulă deja destul de frecvent, nu numai în proza oficială sau descriptivă, ci şi în poezia epocii augustane. În generaţia următoare, Lucanus îi deosebeşte mereu pe geţi de daci, chiar dacă îi aminteşte laolaltă ca pe o dublă primejdie simultană: ***hinc Dacus premat, inde Getes***, *aici ne împinge dacul, dincolo – geţii*[4].

Plinius cel Bătrîn, simplificînd în exces, avea să scrie ***Getae, Daci Romanis dicti***, *geţii, pe care romanii îi numesc daci* – dar pînă şi el, în imediata continuare a frazei abia citate, continuă prin a preciza că, *în părţile mai de sus, între Dunăre şi Pădurea Hercinică, pînă la lagărele de iarnă de la Carnuntum, în Pannonia, şi la hotarul cu germanii, cîmpiile şi şesurile sînt ale sarmaţilor iazygi, dar munţii şi pădurile sînt ale dacilor*[5], iar celebra expresie a lui Florus, ***Daci inhaerent montibus***, *dacii trăiesc lipiţi de munţi*[6], pare un ecou al acestei descrieri pliniene.

E adevărat că frecvenţa etnonimului ***Dakoi*** în textele greceşti este mai redusă decît în textele latine, dar faptul că varianta greacă a inscripţiei lui Augustus, ***Res***

1. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 125.
2. Cic. *Att.* 9.10.3.
3. Ouid. *Trist.* 1.5.62, 1.10.14, 1.2.191, 3.3.6, 3.9.4, 3.10.5, 3.13.14, 16, 3.14.42, 48, 4.1.67, 4.6.47, 4.8.26, 4.10.110, 5.1.1, 46, 5.2.68, 5.3.8, 11, 5.5.28, 5.7.11, 13, 5.7.52, 5.10.38, 5.12.10, 5.13.1-2, 5.3.22, 5.7.17; *Ex Pont.* 1.1.2, 1.2.77, 108, 1.5.12, 62, 66, 74, 1.7.2, 1.8.6, 15, 1.9.45, 1.10.32, 2.1.9, 2.2.67, 2.7.1, 31, 2.10.30, 50, 3.2.37, 3.4.91-92, 3.2.40, 46, 103, 3.5.6, 28, 45, 3.7.19, 3.9.132, 4.2.2, 21-22, 4.3.51-52, 4.4.7-8, 20, 48, 4.8.84, 4.9.78, 4.10.2, 70, 4.13.18, 19, 4.14.14, 4.15.40; vezi şi Ronald Syme, *Problems about Janus*, 1979 = *Roman Papers* III, Oxford, 1984, p. 1188; *idem*, *History in Ovid*, Oxford, 1979; Alexander Podossinov, *Ovid's Dichtung als Quelle für die Geschichte des Schwarzmeergebiets* (*Xenia*, Heft 19), Konstanz, 1987.
4. Lucan. *Phars.* 2.54, *cf.* 2.296.
5. Plin. *NH* 4.12. (25) 80.
6. Flor. 2.28.18.

Gestae, păstrează etnonimul ***Dakoi*** acolo unde textul original scria ***Daci***[1] e dovada peremptorie a faptului că Plinius se grăbea să extrapoleze o concluzie ce putea fi eventual valabilă pentru propria sa generaţie, dar nu şi pentru cele anterioare.

În opinia mea, Poseidonios descoperea cel dintîi că, într-un teritoriu situat la nord-vest de cel locuit de geţi – o ramură septentrională a tracilor cunoscută eruditilor greci încă înainte de Herodot şi pe care savantul rodian o identifica, măcar în parte, cu moesii –, exista un neam înrudit cu aceştia şi vorbind aceeaşi limbă, anume dacii. Această distincţie îi este cunoscută lui Caesar şi devine mai familiară la Roma în ultimii ani ai războaielor civile şi în vremea lui Augustus. E adevărat că o scrisoare a lui Marcus Antonius, menţionată de Suetonius[2], pare a sugera că distincţia nu era prea clară: în plin conflict cu Octavian, Antonius încerca să acrediteze ideea că adversarul său, după ce îi făgăduise mîna Iuliei – fiica lui Octavian – pentru propriul său fiu, nu numai că-şi încălca făgăduiala, dar încerca să consolideze o alianţă suspectă cu ***Getarum rex Cotiso*** printr-o dublă căsătorie dinastică, a Iuliei cu însuşi regele şi a lui Octavian cu fiica acestuia. Evident că aceste pretinse planuri matrimoniale fac parte din seria de calomnii şi zvonuri prin care triumvirii încercau să se compromită reciproc de la distanţă în anii premergători bătăliei de la Actium. Din punctul de vedere pe care încearcă să-l acrediteze Marcus Antonius, transgresiunea pe care o reprezenta oricum faptul că Octavian încălca o promisiune solemnă era agravată de alianţa cu un barbar, şi nu cu unul oarecare, ci cu un rege care ameninţa hotarele romane. Sub aspectul care ne interesează aici, problema este că, doar cîţiva ani mai tîrziu, în 29 î.Hr., Horaţiu jubilează în legătură cu înfrîngerea *dacului* Cotiso, scriind, după toate probabilităţile referitor la victoria lui M. Licinius Crassus, proconsul al Macedoniei, ***occidit Daci Cotisonis agmen, a ucis oastea dacului Cotiso***[3]. Licinius Crassus se confruntase de fapt cu un atac început de dacii lui Cotiso, dar care provocase agitaţia regilor geţi Dapyx şi Zyraxes din Dobrogea[4], aşa încît la sfîrşitul campaniei Crassus celebrează triumful ***ex Thraechia et Getis***[5].

Marcus Antonius – sau măcar apropiaţii lui – ştiau bine cine sînt geţii şi cum se numeşte regele lor, cîtă vreme aflăm din biografia pe care i-o consacră Plutarh că, în preajma bătăliei de la Actium, ar fi existat planul ca Antonius să plece în nordul Balcanilor şi să obţină acolo ajutorul lui ***Dikomes ho Geton basileus***[6]. De aceea, probabil că, în denunţul contra lui Octavian, identificarea lui Cotiso drept

1. *RG* 5, col. 30.12, 14, *cf.* 5.30.47.
2. Suet. *Aug.* 63.4.
3. Hor. *Od.* 3.8.18 (scholiastul – *Schol. Pseudoacron. ad loc.* – nu aduce nimic în plus faţă de textul pe care îl comentează).
4. TL *Perioch.* 134-135; Flor. 2.26; DC 51.23.
5. *CIL* I^2.178.
6. Plut. *Ant.* 63; Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. *Dicomes*, consideră, fără explicaţii, că e vorba de o eroare şi că Dicomes era rege al dacilor.

get derivă fie dintr-o neglijenţă, fie din utilizarea deliberată a etnonimului ***Getae***, pe atunci ceva mai cunoscut la Roma, poate şi mai ameninţător, datorită amintirilor încă recente despre planurile de campanie ale lui Caesar împotriva lui Burebista.

Oricum, textul lui Horaţiu e nu numai explicit, ci şi convingător: regele învins în anul 29 î.Hr. era dac, nu get. Acelaşi Cotiso provoacă de altfel a doua oară o campanie, de această dată comandată de Cornelius Lentulus: Florus, care e destul de bine informat, scrie în *Epitomele tuturor războaielor după Titus Livius*, operă publicată în vremea lui Hadrian – poate şi cu amintirea recentelor războaie ale lui Traian –, că ***Daci inhaerent montibus***, *dacii trăiesc lipiţi de munţii lor şi e foarte greu să te apropii de ei*, şi relatează apoi destul de amănunţit campaniile de iarnă ale dacilor ***Cotisonis regis imperio***, *din timpul domniei regelui Cotiso*, şi victoria obţinută de Lentulus împotriva acestora, observînd, fără îndoială tot cu gîndul la războaiele viitoare, că *Dacia nu a fost biruită, ci doar îndepărtată şi amînată*, ***summota atque dilata***[1].

Data campaniei lui Lentulus contra dacilor lui Cotiso e departe de a fi dintre cele mai certe, oscilînd între anii 10 şi 9 î.Hr., cînd ar putea fi pusă în legătură cu informaţia transmisă de Dio Cassius, după care închiderea porţilor templului lui Ianus Geminus, decisă de Senat în anul 11/10 î.Hr., nu s-a putut realiza din cauza invadării Pannoniei de către daci[2], şi anii 10-11 d.Hr., cînd s-ar putea data o mare mişcare a dacilor, ***Dacorum commotio***, amintită de Orosius în ultima perioadă de domnie a lui Augustus, ***sub extrema senectute Augusti***[3].

Din unghiul de vedere pe care l-am adoptat aici, cel al distribuţiei etnonimelor *daci* şi *geţi*, dificultatea majoră nu e atît cea cronologică, cît cea derivînd din faptul că Tacit, într-o notă despre moartea lui Cn. Cornelius Lentulus, scrie că acesta fusese distins cu ***triumphalia de Getis***, *ornamente triumfale pentru victoria contra geţilor*[4]. Atacul getic asupra cetăţilor Troesmis şi Aegyssus, la care se referă în mai multe rînduri Ovidiu[5], datează din anii 11-13 d.Hr. şi ar putea corespunde cronologic – *pace* Syme – cu informaţia lui Orosius, dar Ovidiu vorbeşte constant despre agresivitatea geţilor şi nu pomeneşte măcar o dată, cum am mai spus, etnonimul de daci, iar Florus este cît se poate de explicit în a-l identifica pe Cotiso drept rege al dacilor care ***inhaerent montibus***.

---

1. Flor. 2.28.18.
2. DC 54.36.2.
3. Oros. 6.22.1-2; datarea tîrzie, în ultimii ani de domnie a întemeietorului Imperiului, a victoriei lui Lentulus împotriva lui Cotiso este respinsă cu argumente extrem de convingătoare de Syme, *Problems about Janus*, *op. cit.*, p. 1189, *contra* Syme, *CAH* 10, 1934, p. 367, şi *idem*, *JRS* 24, 1934, pp. 113-120; vezi şi *idem*, *The Roman Revolution*, Oxford, 1939, p. 401; *idem*, *Danubian Papers*, Bucureşti, 1971, pp. 69-71.
4. Tac. *Ann.* 4.44.1; vezi Syme, *Problems about Janus*, *op. cit.*, p. 1188.
5. Ouid. *Ex Pont.* 1.18.11, 4.7.19, 9.79.

Nu cred că există o soluţie incontestabilă a acestui cumul de incertitudini privitoare la conflictele, numeroase şi destul de grave, care au angajat Roma la Dunăre în anii ascensiunii şi ai imperiului lui Augustus. Se desprinde totuşi din surse ideea unei efervescenţe neobişnuite pînă atunci a dacilor şi, în consecinţă, apariţia unor repetate referiri la dacii intracarpatici, pînă de curînd ignoraţi de izvoarele greco-romane. Utilizarea tot mai frecventă a numelui de ***Daci*** provine din variante mai mult sau mai puţin oficiale ale unor rapoarte militare – *Comentariile* lui Caesar, ***Res Gestae Diui Augusti*** – sau din texte poetice care se referă la evenimente strict contemporane. Etnonimul ***Getae*** continuă însă să fie utilizat distinct, mai ales privitor la locuitorii ţinuturilor de la sud de Dunăre sau atunci cînd e evocată tradiţia erudită despre aceste teritorii de la apus de Carpaţi. Cel puţin acesta este cazul lui Horaţiu, care vorbeşte de daci cînd se referă la iminenţa sau la sfîrşitul fericit al unor campanii contemporane, dar îi menţionează invariabil pe geţi cînd evocă vechile mituri[1], cum face de altfel şi Vergilius[2]. Ovidiu, pe de altă parte, foloseşte în acelaşi mod tradiţional etnonimul ***Getae*** în ***Ars Amatoria***[3], în vreme ce în poemele pontice vorbeşte despre o populaţie foarte concretă, cu care se familiarizase în lungii ani de exil, numind-o exclusiv, cum am văzut, cu etnonimul ***Getae***.

Această relativă ambiguitate continuă, cu unele variaţii, în tot cursul secolului I d.Hr. Cînd se referă la divizarea temporară, ***proskairos merismos***, a regatului lui Burebista, după moartea acestuia, în patru secţiuni, ***meridai***, şi apoi în cinci, Strabon o consideră diferită de distribuţia geţi-daci. Despre aceasta, el scrie explicit că *dăinuie din vechime*, ***ek palaiou***, şi că *geţii sînt cei care sălăşluiesc înspre Pont şi spre răsărit, iar dacii sînt cei din partea opusă*, ***tanantia***, *spre Germania şi spre izvoarele Istrului*[4]. Strabon respectă această deosebire şi cînd vorbeşte despre Burebista, ***aner Getes***, şi cu privire la deportarea din iniţiativa lui Aelius Catus, generalul roman din vremea lui Augustus, a celor 50.000 de ***somata*** dincolo de Dunăre[5], cînd scrie: *chiar şi în vremea noastră, Ailios Catos a strămutat de pe celălalt mal al Istrului 50.000 de persoane dintre geţi, care vorbesc aceeaşi limbă cu tracii din Tracia şi care, locuind acum acolo, sînt numiţi moesi.*

Pasajul referitor la Comosicus, ca şi cel despre cei 40 de ani de domnie ai lui Corillus din textul *Geticelor* lui Iordanes – derivat, cum se ştie, din cel al operei

1. Hor. *Sat.* 2.6.51-53; *Od.* 1.35.9, 2.20.7, 3.6.16 (***Daci***), *cf.* 3.24.11 (***rigidi Getae***, nomazi într-un spaţiu fără hotare).
2. Verg. *Geo.* 2.497 (***coniuratus Dacus***); *cf.* 4.462 (***deserta Getarum***), 4.463 (geţii o plîng pe Euridice); *Aen.* 3.34-35 (***Geticis... armis***); *cf.* 7.604 şi Serv. *Comm. ad loc.*, citînd Sall. *Hist.* 4.18 pentru echivalenţa ***Moesi-Getae***, de tradiţie poseidoniană.
3. Ouid. *AAm.* 3.332.
4. Strab. 7.3.12.
5. Strab. 7.3.10.

omonime a lui Dion din Prusa, aşadar dintr-o sursă bine informată, cel puţin pentru perioada Burebista-Decebal – se leagă direct de tema regalităţii sacre. Aşa cum este el comprimat de Iordanes, textul are toate şansele să prezinte o linie succesorală continuă Burebista-Deceneu-Comosicus. Trecerea de la acesta din urmă la relatarea despre îndelungata domnie a lui Corillus este însoţită de precizarea destul de energică a faptului că Dacia asupra căreia a domnit Corillus este *vechea Dacie, cea care se vede pe celălalt mal al Dunării din Moesia, încununată de munţi*[1]. E de aceea probabil că în textul lui Dion exista o cezură în acest punct, ceea ce ar justifica şi pasajul despre cursul Dunării din capitolul imediat următor.

Chiar dacă regele ***Corillus*** ar fi, cum ne lasă să bănuim structura rezumatului lui Iordanes după *Geticele* lui Dion, cel dintîi rege al Daciei în sens strict, adică al ţinuturilor intracarpatice, faptul că acesta este omonim cu ***Scorylo dux Dacorum*** menţionat de Frontinus[2] şi cu *Scorilo* de pe faimoasa ştampilă ***Decebalus per Scorilo***[3] nu impune de la sine acceptarea tezei lui Constantin Daicoviciu, după care acest ***Corillus/Scorilo*** ar fi tatăl şi predecesorul regal al lui Decebal. Capitolul lui Iordanes despre războiul lui Domitian începe prin a spune că ***longum namque post intervallum***, *după un lung răstimp, în vremea domniei lui Domitian, temîndu-se de avariţia acestuia*, geţii au început să jefuiască Moesia[4]. Expresia *după un lung răstimp*, care se referă aici la intervalul dintre domnia lui Corillus şi războiul cu Domitian, este o indicaţie foarte vagă şi retorică, găsindu-şi similitudini şi în alte pasaje ale *Geticelor* lui Iordanes, între povestirea despre amazoane, de pildă, şi cea despre Telephos[5] sau între acelaşi Telephos – din vremea războiului troian – şi Cyrus cel Mare, cînd Iordanes scrie ***post grande intervallum et pene post DCXXX annorum***, *după un lung răstimp şi după aproape 630 de ani, cum o mărturiseşte Trogus Pompeius*[6]. Evident că nu putem presupune, chiar în această cronologie cu totul aproximativă, că Iordanes ar fi înţeles din *Istoriile* lui Cassiodor că între al treilea urmaş al lui Burebista şi epoca lui Domitian s-ar fi scurs mai multe secole, dar nici nu putem data domnia lui Corillus din textul *Geticelor* prea aproape de epoca Flaviilor.

Dacă le examinăm ca atare – fără a induce în textul lui Iordanes informaţii sau deducţii derivînd din alte surse –, reperele cronologice pe care acesta ni le oferă cu privire la Burebista şi la succesorii lui sînt următoarele: Burebista este contemporan cu dictatura lui Sulla; e probabil că în legătură cu Burebista şi

1. Iord. *Get.* 74.
2. Frontin. *Strateg.* 1.10.4.
3. C. Daicoviciu, „Noi contribuţii la problema statului dac", cit., p. 60.
4. Iord. *Get.* 76.
5. Iord. *Get.* 58, ***post lungum tempum***.
6. Iord. *Get.* 61.

Deceneu textul lui Cassiodor îl menţiona şi pe Caesar, eventual şi planurile acestuia de război cu geţii, de vreme ce Iordanes scrie că Tiberius era *al treilea împărat al romanilor*; Tiberius nu poate fi *al treilea împărat* decît într-o succesiune de *Caesares* după modelul biografiilor lui Suetonius, inaugurate de viaţa lui Caesar. Reforma lui Deceneu are efecte (fără a fi neapărat contemporană) pînă în vremea lui Augustus şi Tiberius, cînd s-ar putea presupune că geţii erau conduşi de Deceneu şi apoi de Comosicus, după care apare şi Corillus ca rege al Daciei intracarpatice, cu o domnie de 40 de ani; *după un lung interval*, Domitian s-ar fi războit cu un alt rege dac, pe nume ***Dorpaneus***.

.Presupunînd că toate aceste informaţii derivă din textul lui Dion prelucrat de Cassiodor – aşa cum propunea von Arnim, urmat de Constantin Daicoviciu –, nu avem prea multe temeiuri pentru a le contrazice, dar nici pentru a vorbi de *o serie neîntreruptă domnind peste moştenirea micşorată a lui Burebista*[1] în Dacia intracarpatică. Putem doar adăuga că sursele latine contemporane cu Augustus şi cu succesorii săi imediaţi vorbesc cu destulă insistenţă despre căpeteniile dacilor şi agresiunile lor transdanubiene pentru a ne îndemna să credem că, în timp ce asupra geţilor domneau regii-sacerdoţi Deceneu şi Comosicus, în fruntea dacilor s-ar fi aflat Corillus, primul dinast al Daciei intracarpatice cunoscut de Dion, acelaşi cu *Scorylo* menţionat de Frontinus pentru epoca războaielor civile, ***arma ciuilia***, dintre Octavian şi Marcus Antonius[2]. Dacă acceptăm că acest Corillus a domnit 40 de ani, cum spune Dion/Iordanes, el putea fi contemporan nu numai cu succesorii imediaţi ai lui Burebista, ci şi cu acel ***Dikomes, ton Geton basileus*** amintit de Plutarh în contextul bătăliei de la Actium[3]. Regele dac Cotiso, învins de Crassus în 29 î.Hr.[4], poate şi de către Lentulus mai tîrziu[5], ar putea fi succesorul lui Corillus/Scorylo, într-o vreme în care mai mulţi dinaşti mărunţi de neam getic îşi împărţeau puterea la sud de Carpaţi.

Dacă acceptăm identitatea dintre Cotiso menţionat de Florus şi Cotiso menţionat de Suetonius şi Horaţiu, chiar şi adoptînd cea mai timpurie dată posibilă a campaniei lui Lentulus împotriva lui Cotiso, ar trebui să observăm că un rege care avea deja o fiică nubilă înainte de anul 31 î.Hr. era de o remarcabilă şi energică longevitate dacă purta încă războaie cu Roma un sfert de secol mai tîrziu. O biografie atît de lungă s-ar potrivi mai degrabă cu cei 40 de ani de domnie atribuiţi de Dion/Iordanes lui Corillus, aşa că nu ar fi cu totul de exclus posibilitatea unei confuzii de nume: Corillus domnind vreme de patru decenii asupra dacilor ar fi de fapt regele dac Cotiso amintit de Suetonius, Horaţiu şi

1. C. Daicoviciu, „Noi contribuţii la problema statului dac", cit., p. 60, *cf.* şi p. 82.
2. Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, p. 83.
3. Plut. *Ant.* 63.
4. Hor. *Od.* 3.8.18: ***occidit Daci Cotisonis agmen***; Suet. *Aug.* 63.4.
5. Flor. 2.28.18.

Florus. În acest caz, fie că Frontinus se referă şi el la Cotiso, numindu-l însă Scorylo şi situîndu-l în vremea războaielor civile ale triumvirilor, fie că – aşa cum, independent de toate aceste considerente şi pornind doar de la convingerea că Scorilo al cărui nume apare pe ştampila de la Sarmizegetusa Regia era tatăl lui Decebal, presupunea Constantin Daicoviciu[1] – ***arma civilia*** din textul lui Frontinus ar fi de fapt războiul civil din 69 d.Hr., cînd şi Tacit menţionează campania victorioasă a lui Licinius Mucianus contra dacilor care, profitînd de haosul din Imperiu, treceau peste Dunărea îngheţată şi jefuiau provinciile romane[2].

Oricum, *Stratagemele* lui Sextus Iulius Frontinus constituie o operă minoră, iar fabula mimată de Scorylo nu are nimic specific în afara contextului de dezbinare a duşmanului, înţelepciunea ei gnomică putînd fi atribuită oricui, aşa că nu avem a pretinde precizia numelor şi faptelor în acest context folcloric, prin definiţie atemporal. Putem vorbi cu certitudine despre un rege Cotiso care îi înfruntă pe romani în vremea războaielor dintre triumviri şi a lui Augustus, şi e mult mai probabil că acest Cotiso era dac, nu get. Reţinem, pe de altă parte, un nume regal dacic, probabil ***Scorilo***, cum apare pe vasul de la Sarmizegetusa, cu forme asemănătoare în mai multe inscripţii latine[3], numit ***Scorylo*** de către Frontinus[4] şi ***Corillus***, eventual ***Coryllus*** de către Iordanes[5]. Fiind un nume relativ comun – ca şi ***Decebalus***, de altfel –, nu e obligatoriu ca ştampila de la Sarmizegetusa să se refere neapărat la nişte personaje regale. Nu văd de ce am exclude, pe de altă parte, ca, pe lungul parcurs care desparte evenimentele de la sfîrşitul erei păgîne de *Geticele* lui Iordanes – poate încă la Dion sau prin contaminarea de către Cassiodor a textului lui Dion cu informaţii provenind de la alţi autori –, un Scorilo să fi luat locul agresivului rege Cotiso.

Indiferent de problemele onomastice, e destul de cert că, o dată cu domnia lui Corillus, *Geticele* lui Dion transferă centrul de greutate al evenimentelor istorice pe care le reconstituie în aria intracarpatică. Dion/Iordanes continuă să vorbească despre geţi, dar precizează că regele a domnit patru decenii asupra unui ţinut care este *vechea Dacie, cea care se vede pe celălalt mal al Dunării din Moesia, încununată de munţi*[6]. *După un lung răstimp*, tot de aici pornesc expediţiile de jaf

1. C. Daicoviciu, „Noi contribuţii la problema statului dac", cit.; *idem*, în *Istoria României* I, *op. cit.*, p. 431.
2. Tac. *Hist.* 3.4.6; vezi importantul articol al lui Ronald Syme, „The March of Mucianus" (1977), *Roman Papers* III, *op. cit.*, pp. 998-1013.
3. C. Daicoviciu, „Noi contribuţii la problema statului dac", cit., *cf. CIL* 3, 14214, de la Adamclisi, ***D.M. Scoris Mucapori***; *AEM* 19, 1896, 100-101, nr. 52, de la Constanţa, ***Thei[oi]os ? Skoritos zesas ete__***. *Cf. CIL* 7, 1336, din Britannia; vezi Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. *Scorylo*. CIL 3, 13379, ***Scorilo Ressati libertus***; 3, 14507, r. 12, ***M. Aur(elius) Sco[rilo]***.
4. Front. 1.10.4: ***Scorylo dux Dacorum***.
5. Iord. *Get.* 73.
6. Iord. *Get.* 74.

care provoacă reacţia lui Domitian şi dramaticele evenimente relatate în ultima secţiune ce ar putea proveni în textul lui Iordanes de la Dion.

Pe scurt, cred că elementele evocate pînă acum sugerează, dacă nu cumva chiar impun concluzia conform căreia autorii greci, care îi cunoşteau de multă vreme, chiar dacă nu cu prea multe amănunte, pe geţii locuind în ţinuturile Dunării de Jos, de o parte şi de alta a fluviului, constată o bruscă „ridicare" a acestora în vremea lui Burebista, urmată de divizarea imperiului pe care regele get îl constituise prin expansiune; cam în aceeaşi vreme, extinderea Romei venea în contact, la hotarul de nord-vest al teritoriilor cucerite de Burebista, acolo unde acestea se învecinau cu teritoriile celţilor şi ale germanilor, cu un neam care a fost numit ***Daci***, ***Dakoi*** în greceşte, constatînd că aceştia sînt înrudiţi cu geţii şi vorbesc aceeaşi limbă cu ei. Cîteva izvoare posterioare epocii augustane amintesc oarecum în treacăt despre evenimente mai vechi din trecutul dacilor, de exemplu despre Oroles, despre ***incrementa Dacorum sub Rubobosten regem***[1] sau despre o victorie a lui Minucius Rufus, consul în 110 î.Hr., împotriva dacilor[2]. Cum e greu de precizat pe ce izvoare se întemeiază aceste scurte notaţii, este dificil şi să ştim ce valoare de informaţie ar trebui să le acordăm în general, şi mai cu seamă în privinţa utilizării riguroase a etnonimului ***Daci***. În epoca principatului Iulio-Claudian însă, etnonimul ***Daci*** desemnează tot mai clar un popor distinct, cu teritoriile sale din interiorul Carpaţilor şi dinspre vest şi cu regii săi. ***Sebasteion***-ul – sanctuarul dedicat cultului lui Augustus şi al succesorilor săi imediaţi – descoperit relativ recent la Aphrodisias, în Caria, era împodobit cu figuri alegorice sculptate ale popoarelor învinse de Roma care par ilustraţii ale textului lui Strabon şi Dio Cassius despre campaniile lui Augustus şi Tiberius. Între acestea, în succesiune imediată, apar alegoriile dacilor, ***ethnos Dakon***, bessilor, ***ethnos Besson***, şi raetilor, ***ethnos Raiton***[3]. Nici o figură alegorică nu-i înfăţişează pe geţi.

Este evident că dacii deveniseră tot mai agresivi şi, deci, tot mai vizibili după destrămarea regatului lui Burebista, în vremea războaielor civile şi a domniei lui Augustus, pe cînd geţii par să-şi fi epuizat resursele de expansiune, limitîndu-se la incursiuni de mai mică amploare şi fiind tot mai mult atraşi, de voie sau silit, în orbita autorităţii romane, consolidată prin organizarea litoralului pontic şi a provinciilor de la sud de Dunăre. Deportaţi în mai multe rînduri, învinşi repetat prin acţiunea energică a guvernatorilor provinciilor balcanice, supuşi unei presiuni crescînde o dată cu înfiinţarea provinciei Moesia şi apoi în timpul lui Nero, cînd se situează activitatea celor doi ***legati*** imperiali, Flauius Sabinus, fratele viitorului

1. Trogus-Iustin. 32.3.16; *Prolog.* 32.
2. Frontin. *Strateg.* 2.4.3.
3. Joyce Reynolds, „New Evidence for the Imperial Cult in Julio-Claudian Aphrodisias", *ZPE* 43, 1981, pp. 317-327; vezi şi K. Erim, *Aphrodisias*, Londra, 1986; Juliette de la Genière (ed.), *Aphrodisias de Carie*, Paris, 1987; Nicolet, *L'Inventaire du monde*, *op. cit.*, pp. 66-68.

împărat Vespasian, şi succesorul acestuia, Ti. Plautius Siluanus Aelianus, geţii nu mai apar ca actori ai unor iniţiative militare sau politice; chiar epitaful lui Siluanus Aelianus vorbeşte generic de ***Transdanuviani***[1], nu atît fiindcă aceştia ar fi fost neapărat un conglomerat de diferite etnii[2], cît fiindcă, lipsiţi de coerenţă politică, ei nu sînt interesanţi ca atare, ci doar ca locuitori ai unui ţinut vecin cu provincia Moesia, pe care, de la Aelius Catus la Plautius Siluanus Aelianus, romanii se străduiseră să-l transforme într-un *no man's land* inofensiv.

În acest nou context politic, e foarte probabil că diferenţele savante pierd tot mai mult teren, de vreme ce Plinius, de erudiţia căruia nu ne putem îndoi, ajunge să considere că numele grec ***Getai*** este perfect achivalent cu latinul ***Daci***, desemnînd acelaşi neam şi aceeaşi istorie. Nu altceva face Flauius Iosephus cînd, într-un text redactat în greacă, se referă – poate pe urmele lui Poseidonios – la instituţii sacre tradiţionale în spaţiul getic, dar foloseşte etnonimul ***Dakoi***. Abia în epoca Flaviilor devenise posibil ca etnonimul ***Getai*** să fie perceput ca varianta greacă a numelui dacilor, probabil din cauza unui dublu proces – al înaintării efective a armatelor romane dinspre vest spre ţinuturile intracarpatice şi, fără îndoială, cel al organizării militare şi politice a hotarului roman de la Dunărea de Jos – care afectează masiv existenţa autonomă a geţilor nu numai la sud, ci şi la nord de fluviu. Această dublă mişcare a Imperiului provoacă deplasarea definitivă a centrului politic şi militar al întregii regiuni în aria transilvană, la Sarmizegetusa Regia.

Războaiele lui Domitian şi Traian duc pînă la capăt echivalenţa, astfel încît evenimentele oficial numite „războaie dacice" vor fi evocate de Criton într-o operă scrisă în greceşte, cu titlul ***Getika***. Datorită acestei opere, şi mai ales datorită *Geticelor* lui Dion din Prusa, numele ***Getai/Getae*** ajunge să denote nu o realitate etnică distinctă, ci ipostaza istorică a poporului dac supus de Traian şi a provinciei romane Dacia, ipostază folosită mai tîrziu de către Cassiodor şi Iordanes pentru a oferi goţilor un trecut compatibil cu statutul lor dominant şi cu tradiţia istoriografică greco-romană.

La capătul acestui excurs, mă întorc la regalitatea getică aşa cum pare ea să fi fost definită în vremea lui Burebista. E cu neputinţă să considerăm că autorul care pune în circulaţie prima menţiune despre deosebirile dintre geţi şi daci l-ar fi numit, cîteva rînduri mai sus în aceeaşi operă, pe Burebista ***aner Getes*** din neglijenţă sau din eroare, cînd acesta ar fi fost de fapt dac. Adăugînd acestei constatări şi asemănările cu regatele greco-barbare de la hotarul de răsărit al lumii elenistico-romane, precum şi problematica predominant răsăriteană a politicii

1. *CIL* 14, 368 = *ILS* 986; Dionisie M. Pippidi, „Tiberius Plautius Aelianus şi frontiera Dunării de Jos în sec. I e.n.", în *Contribuţii la Istoria veche a României*[2], Bucureşti, 1967, pp. 287-328.
2. Pippidi, *ibidem*, p. 303.

lui Burebista[1], devine imposibil de susţinut caracterul dacic al regatului acestuia. Această concluzie invalidează la rîndul ei reconstituirea unei serii dinastice continue de la Burebista la Decebal[2], aşa încît extrapolarea informaţiilor referitoare la Decebal asupra domniei lui Burebista sau invers nu este corectă metodologic.

E drept că am putea include într-o singură formulă electivă mai multe cazuri particulare atestate sau sugerate de surse, de la legitimarea funcţiei regale prin cea sacerdotală, ca în cazul lui Deceneu şi Comosicus, la aşa-numita „succesiune agnatică", de asociere la domnie, presupusă de sursele referitoare la ascensiunea lui Decebal la demnitatea regală[3]. Sau, dimpotrivă, am putea deosebi destul de strict – aşa cum sînt înclinată să propun eu însămi – regalitatea electivă şi sacralizantă a getului Burebista de regalitatea ereditară (agnatică) şi precumpănitor militară a dacului Decebal[4].

Componenta redistributivă a autorităţii ultimului rege dac, evocată pe baza evidenţei arheologice a marilor depozite de vase de provizii marcate cu nume considerate regale, reprezintă o ipoteză întru cîtva legitimă, mai ales dacă e coroborată de observaţiile lui Criton, din păcate numai fragmentar conservate, despre înalţii funcţionari regali însărcinaţi cu administrarea lucrărilor agricole şi a turmelor, ***bootiais ephestoton***[5], care trimite la o aristocraţie de funcţii şi implică, corelativ, o categorie de „agricultori regali" a căror existenţă nu pare a fi totuşi sugerată de sursele privitoare la epocile anterioare[6]. E greu însă – dacă nu imposibil – de postulat o atare formă de organizare socială pentru vremea lui Burebista, şi am putea bănui, în aceste condiţii, că elementele citate reprezintă mai degrabă efecte ale războiului decît alcătuiri durabile şi instituţionalizate în mod tradiţional.

---

1. Emil Condurachi, „Burébista, continuateur de Mithridate", *AAnt.Hung*. 26, 1978, pp. 7-14; Suceveanu, „***Protos kai megistos***...", cit.
2. Cum presupun C. Daicoviciu, „Noi contribuţii la problema statului dac", cit., p. 57; *idem*, „La politique étrangère des «rois» daces", *Dacica*..., *op. cit.*, pp. 121-138, şi H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista*..., *op. cit.*, pp. 101-115.
3. R. Vulpe, „Prioritatea agnaţilor la succesiunea tronului în Macedonia şi Tracia", în *În memoria lui Vasile Pârvan*, Bucureşti, 1934, pp. 313-314; C. Daicoviciu, „Noi contribuţii la problema statului dac", cit., pp. 55-58.
4. Silviu Sanie, *Din istoria culturii şi religiei geto-dacice*, Iaşi, 1995, pp. 179-252.
5. Crit. *FgrHist* 200, F 5 = *Suda*, s.v. ***bootiais***; *cf. ibidem*, s.v. ***enememenon***.
6. C. Daicoviciu, „În legătură cu «obştea» la geto-daci" (1955), *Dacica*..., *op. cit.*, pp. 64-67, are dreptate cînd demontează ipoteza lui Mihail Macrea din *Procesul separării oraşului de sat la daci. Studii şi referate privind istoria veche a României*, Bucureşti, 1954, I, pp. 119-138, situată în descendenţa celei a lui Pârvan, *Getica*..., *op. cit.*, p. 136, cu privire la pretinsa atestare a obştii devălmaşe la daci pe baza unui pasaj din Horatius, *Od.* 3.24.11-16, care reia de fapt locul comun despre fericirea frustă a neamurilor barbare, în cazul dat ***rigidi Getae***, *geţii cei ţepeni* (de frig).

Dacă, în schimb, se ia în considerare referirea lui Lucian la acei ***demotikoi*** numiţi ***oktapodes*** – eventual şi ipoteza pe care am formulat-o cu privire la armata lui Burebista –, am deţine, dimpotrivă, indicii despre existenţa unei ţărănimi libere în vremea lui Burebista. Mă grăbesc însă să adaug că în cetăţile Greciei arhaice coexistau adesea categorii dependente de producători agricoli – fie ei ***heilotai*** la Sparta sau ***hektemoroi*** la Atena – şi proprietari rurali liberi care luptau ca hopliţi. Aşa că toate ipotezele – de la presupunerea că, încă din perioada lui Burebista, ar fi existat o aristocraţie de funcţie, eventual dublînd nobilimea tradiţională, războinică şi/sau sacerdotală, precum şi o categorie corelată de agricultori aflaţi în diferite forme de dependenţă faţă de regele pe pămînturile căruia lucra, la cea care ar rezerva exclusiv organizării sociale a dacilor formele de dependenţă a producătorilor agricoli şi de regalitate redistributivă, în fine, la presupunerea că instituţiile menţionate de Criton sînt expediente de război – pot fi formulate cu egală îndreptăţire.

Evident, argumentele ***ex silentio*** într-o situaţie atît de disperată cum e cea a izvoarelor la care ne raportăm nu au nici o valoare, şi putem presupune la fel de bine că aceste instituţii existau înainte, în timpul şi după domnia lui Burebista, că reprezentau forme mai elaborate şi mai evoluate de organizare în vremea lui Decebal sau, în sfîrşit, că transferarea centrului de greutate al regatului dinspre geţi spre daci ar fi comportat şi inovaţii în aria statutelor şi rolurilor sociale. Nu-i mai puţin adevărat că, în măsura în care acceptăm că întreaga informaţie referitoare la ***pilleati*** din textul lui Iordanes provine de la Dion şi îi acordăm acestuia un credit fără prea multe rezerve, nu putem să nu observăm dăinuirea categoriilor de *pilophori* şi ***kometai***, cu rolurile lor cu tot, de la Burebista la Decebal.

O aristocraţie cu vocaţie sacerdotală şi politică ar fi continuat aşadar să domine – poate chiar cu un moment de ***akmè*** marcat imediat după asasinarea lui Burebista prin accesul la statutul regal al lui Deceneu şi apoi al lui Comosicus[1] – şi, depăşind perioada de dispersie de la finele secolului I î.Hr.[2], ar fi participat la o nouă construcţie politică, de această dată cu centrul în interiorul arcului carpatic. Faptul că această renaştere a înglobat şi cel puţin o parte dintre geţi devine astfel de netăgăduit, aşa încît Criton poate să scrie fără nici o ezitare ***Dekebalos ton Geton basileus***[3]. În ce măsură însă categoria *purtătorilor de cuşmă* furnizează şi

1. Iord. *Get.* 73.
2. Atunci sînt menţionaţi, aproape concomitent cu triada dinaştilor geţi din Dobrogea – Rholes, Dapyx şi Zyraxis, DC 51.24-25 – şi cu anonimul dinast de la Argedava (Suceveanu, „Burébista et la Dobroudja", cit., pp. 48-50), regii Dikomes şi Cotiso, poate şi ***Coson, Getarum rex*** – Suet. *Aug.* 63.2 –, presupus a fi acelaşi cu dinastul ce bate monedele de aur care îi poartă numele: Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, p. 84; C. Daicoviciu, „Noi contribuţii la problema statului dac", cit., p. 59; H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista...*, *op. cit.*, pp. 101-115.
3. Crit. *FgrHist* 200, F 2 = *Schol. Luk.* Rabe, p. 194, 19; *cf.* F 1 = Ioann. Lyd. *De mag.* 2.28, ***Dekeballoi ton Geton hegesamenoi.***

înalţii demnitari regali, administratori ai pămînturilor şi, respectiv, ai fortificaţiilor, cei pe care îi menţionează Criton[1], e greu de afirmat, chiar dacă ştim din marginaliile ediţiei lui Strabon că medicul lui Traian vorbea despre *pilophoroi* ca despre o categorie caracteristică pentru Dacia cucerită. Din textul citat de lexiconul *Suda* aflăm doar că este vorba de o aristocraţie aulică – *cei din jurul regelui* –, în vreme ce ambasadele menţionate de Dio Cassius confirmă rolul politic eminent al întregului ordin al *pilophorilor*, aşa că e în egală măsură posibil ca aceştia să fi cumulat şi atribuţii administrative sau să-şi fi împărţit influenţa cu o categorie de înalţi funcţionari regali ridicaţi la ranguri aulice prin simpla voinţă a regelui lor.

Toată această ierarhie va fi distrusă o dată cu cucerirea romană. Evident, „pustiirea" Daciei la sfîrşitul războaielor lui Traian nu poate fi absolutizată în nici un fel, dar este evident faptul că, spre deosebire de alte experienţe ale expansiunii romane, care implicau în mod tradiţional o alianţă între romani şi elitele autohtone, Traian nu a încercat să capteze fidelitatea aristocraţiei locale, ci a decis să destructureze masiv societatea dacică înainte de a-i încredinţa pe supravieţuitori – şi mai ales teritoriile care le aparţineau odinioară geţilor şi dacilor – administraţiei imperiale şi coloniştilor care vor aflui curînd în aceste ţinuturi. Această opţiune, masiv exagerată de sursele contemporane, din raţiuni propagandistice asupra cărora voi reveni, era dictată, între alte considerente, şi de acela că o aristocraţie în acelaşi timp sacerdotală şi militară avea un potenţial subversiv pe care romanii îl constataseră deja în cazul druizilor celtici. Anihilarea pe diferite căi, de la decimare la deportare, înrobire sau integrare în armata romană, cît mai departe de aria carpato-danubiană, a potenţialului militar al dacilor[2] se conjuga astfel cu demantelarea structurilor sacerdotal-religioase tradiţionale şi această deliberată destructurare explică masiva penetraţie a elementelor latinofone în profunzimea ţesutului social şi rapiditatea neobişnuită cu care latina devine idiomul comun al noii provincii : o limbă latină vorbită, care încorporează doar cîteva elemente din substratul daco-moesian. Dar dintre acestea trebuie să le remarcăm pe cele care se referă nu doar la nume de locuri şi ape, ci şi la instituţiile fundamentale ale înrudirii, proprietăţii rurale libere şi transmiterii ereditare a acesteia – *vatră*, *moş*, *moşie*, *moştenire*, *copil* –, ce dovedesc astfel că războiul se încheiase cu decapitarea, nu cu exterminarea comunităţilor locale de daci şi geţi, care pot fi numiţi geto-daci abia acum, în pragul prefacerii lor decisive în daco-romani.

1. Crit. *FgrHist* 200, F 5, ***Kai tinon boiotiais ephestoton, ton de allon ton peri basilea tois erhumasi nenenemenon***.
2. Dan Dana, „Les Daces dans les ostraca du désert Oriental de l'Égypte. Morphologie des noms daces", cit., pp. 166-186, dovedeşte existenţa unor recrutări de mari proporţii în Dacia de curînd cucerită şi expedierea soldaţilor de origine dacică tocmai în Egipt, unde continuă să fie strict supravegheaţi.

VII

Cetatea universală

1. O istorie comună a umanităţii

Martor direct al cuceririlor pe cale să transforme Mediterana într-un lac roman, Polibiu – ostatic la Roma, preceptor şi prieten al lui Scipio Aemilianus, cuceritorul Carthaginei – instituie un raport explicit între universalizarea dominaţiei romane şi universalitatea *Istoriilor* pe care le scrie pentru a da seamă de această nouă epocă în istoria lumii cunoscute de predecesorii şi de contemporanii săi. Luînd cel dintîi act de importanţa evenimentelor cărora le fusese o vreme actor şi pe care le observase apoi îndeaproape, cu vigilenţa unui om politic şi strateg, dar şi cu cunoaşterea pe care i-o oferea o educaţie aleasă, Polibiu este cel dintîi autor antic care enunţă principiul unei istorii universale unificate prin cuceririle Romei.

În generaţiile imediat următoare, el este urmat, aşa cum am încercat să demonstrez în capitolul precedent, de Poseidonios. El nu adaugă doar o simplă naraţiune a evenimentelor ***meta tou Polubiou***, în continuarea *Istoriilor* lui Polibiu, pe care şi le alege cu deliberare drept operă precursoare, ci duce mai departe viziunea unei lumi unificate şi a unei istorii universale. Mai mult, Poseidonios conferă acestei teme polibiene o nouă dimensiune în spaţiu – cea a ţinuturilor celtice şi germanice –, precum şi un nou sens, cel al unei istorii universale a civilizaţiilor, văzută pentru prima dată în mod sistematic ca un întreg supus aceloraşi ritmuri care revin în etape succesive şi complementare pentru a înscrie istoria oamenilor şi a lumii locuite de aceştia în marea istorie cosmică, guvernată de ***Pronoia*** divină şi de marile cicluri ale incendiului total şi ale palingenezei[1].

1. Vezi Arnaldo Momigliano, *The Origins of Universal History*, *Settimo Contributo alla storia dei studi classici e del Mondo antico*, Roma, 1984, pp. 77-103; J.M. Alonso-Nuñez, „The Emergence of Universal Historiography from the 4th to the 2nd Century B.C.", în H. Verdin, G. Schepens, E. de Keyser (ed.), *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B.C.* (Studia Hellenistica 30), Louvain, 1990, pp. 173-192; Pierre Vidal-Naquet, *Diodore et le vieillard de*

Istoria neamurilor de la Istru devine astfel una dintre componentele locale ale istoriei universale, în care se înscriu deopotrivă naşterea, apogeul şi decăderea oricărei forme de civilizaţie omenească.

Viziunea unificatoare a marelui stoic rodian devine cadrul de referinţă predilect al operelor concepute şi publicate în anii în care victoriile lui Caesar şi apoi cele ale lui Octavian, în războaiele civile, instituiau ordinea universală a Imperiului, dovada de netăgăduit a unificării oikumenei printr-o lege unică şi o voinţă politică superior ordonatoare. În acest moment anume, în care, din haosul şi fărădelegea războiului fratricid, o nouă lume şi un nou veac păreau, în fine, să se nască într-o exaltare auroralã plină de speranţă, tema unităţii în timp şi spaţiu a civilizaţiilor devine tema centrală în jurul căreia se organizează o mare parte a producţiei savante a acestei epoci.

Spre deosebire de Dionysios, originar din Halicarnas, ca şi Herodot, dar stabilit la Roma ca profesor de retorică, autor al unei opere ce reface prin reducţie unitatea oikumenei, identificînd Roma originară cu o *apoikie* greacă şi concentrîndu-se exclusiv asupra *Antichităţilor romane*, continuatorii tezelor lui Poseidonios din generaţia contemporană cu Caesar şi cu Augustus pornesc tocmai de la infinita varietate a neamurilor şi culturilor pentru a exalta opera unificatoare a Romei. Vergilius, care postula identitatea dintre Roma şi Troia pentru a legitima Imperiul în relaţie cu originile mitice ale civilizaţiei greceşti, este mai aproape de viziunea reductivă a lui Dionysios, chiar dacă porneşte de la o identitate contrară celei dintre Roma şi Elada, cum postula retorul grec, şi anume de la mitul originilor troiene ale Romei: Troia învinsă de ahei era răzbunată de urmaşii lui Aeneas. Ambele teze vor fi, de altfel, contrazise cu vehemenţă de un autor a cărui operă s-a pierdut, Timagenes, pentru care, în contrast cu toate neamurile barbare, inclusiv şi înainte de toate cu romanii, doar grecii se dovedesc a fi mereu unicii depozitari ai civilizaţiei.

Dar viziunea universalistă asupra istoriei civilizaţiilor domină cea mai mare parte a operelor erudite de limbă greacă, dintre care două scrieri de o mare amplitudine au parvenit pînă la noi într-o formă întru cîtva apropiată de cea originală: *Biblioteca istorică* a lui Diodor din Sicilia şi *Geografia* lui Strabon. Datorate unor savanţi greci aproape contemporani – Diodor, născut probabil în 80 î.Hr. la Agyrion, în Sicilia, dar călător în Egipt şi *în multe alte locuri ale Europei şi Asiei*[1], şi trăind multă vreme probabil la Roma[2], îşi publică vasta compilaţie la care a lucrat vreme de trei decenii[3] cîndva după anul 36 î.Hr.[4], iar

---

Crète, *Préface à* Diodore de Sicile, *Naissance des dieux et des hommes. Bibliothèque Historique, livres I et II*, Introduction, traduction et notes de Michel Casevitz, Paris, 1991, pp. VII-XXX.

1. Diod. 1.4.1; *cf.* 1.44.1, 1.83.8, 17.52.6.
2. *Idem* 1.4.3.
3. *Idem* 1.4.1.
4. Ultimul eveniment menţionat în *Biblioteca istorică* 16.7.1 este colonizarea Tauromenion-ului din 36 î.Hr.

Strabon, născut la Amaseia, fosta capitală a lui Mitridate, în 63 î.Hr., şi el locuind statornic mulţi ani la Roma, îşi elaborează *Geografia* pînă în ultima clipă a lungii sale vieţi, încheiată prin anul 25 d.Hr., în plină epocă a lui Tiberius –, aceste două opere au avut iniţial o soartă radical diferită: Diodor este elogiat, citit şi citat de aproape toţi învăţaţii greci şi romani din generaţiile ulterioare, în vreme ce opera lui Strabon este ignorată veacuri de-a rîndul. Totuşi, în perioada Imperiului Roman tîrziu, faima lui Strabon, redescoperit de eruditii constantinopolitani, se apropie de cea a lui Diodor şi amîndoi vor constitui referinţe esenţiale pentru elitele culturale ale Bizanţului şi pentru continuatorii renascentişti ai acestora.

2. *Koine historia*

Patriarhul Photios definea *Biblioteca* lui Diodor drept o istorie *oikumenică*, *a întregii lumi locuite*. Încă din primele rînduri ale *Bibliotecii istorice*, Diodor îşi inaugurează opera cu elogiul istoriei ***koine***, *comune*, adică universale. Cele 40 de cărţi ale *Bibliotecii* – din care s-au păstrat integral doar 15, anume cărţile I-V şi X-XX, celelalte 25 fiindu-ne cunoscute doar din fragmente – aveau ambiţia să adune laolaltă relatări foarte diverse despre istoria omenirii concepute ca o unică, enormă cetate[1], fără limite în spaţiu sau măcar în timp, de vreme ce autorul urcă în vremurile legendare precedînd chiar războiul troian (hotarul tradiţional dintre mit şi istorie) şi se opreşte abia în anii propriei sale vieţi. Spre deosebire de marea istorie universală a lui Ephoros, elevul lui Isocrate, pe care Diodor îl citează ca principal precursor, *Biblioteca istorică* integrează mitul şi evenimentele istorice, începîndu-şi explorarea cu relatările despre cosmogonii şi alte tradiţii despre fondarea civilizaţiilor originare, ceea ce instituie dintru bun început un cadru radical diferit de cel propus de Ephoros. Într-adevăr, istoria lui Ephoros se construia, cum am văzut, în jurul axei *greci/barbari*, chiar dacă răsturna perspectivele tradiţionale, recuzînd teza superiorităţii greceşti. Dimpotrivă, poveştile colecţionate de Diodor despre naşterea lumilor şi despre civilizaţiile primordiale anulează – cel puţin la scara istoriei lumii – binomul *greci/barbari* şi situează începutul civilizaţiei într-o arie cu adevărat universală, în care Elada intervine tîrziu şi cumva marginal.

În acest context, al unei istorii a originilor civilizaţiei de certă inspiraţie poseidoniană[2], vorbind despre cel dintîi legislator istoric al Egiptului, Mneves (în alt pasaj numit Menes), Diodor se grăbeşte să adauge că asemenea nomoteţi care se pretind inspiraţi de zei au existat şi în Grecia, ca şi la alte popoare, citîndu-l ca exemplu pe arianul Zathraustes (Zarathustra), pe Mouses (Moise) la iudei şi pe

1. Diod. 1.1.3.
2. Vezi *supra*, p. 225.

Zalmoxis la geţii cei care practică rituri de nemurire, ***apathanatizousi***[1]. Comentatorii lui Diodor sînt de acord asupra ipotezei că principală sursă pentru capitolele 61-95 ale cărţii I este Hecataios, savantul alexandrin originar din Abdera, un pasionat al antichităţilor egiptene, pe care Diodor l-ar fi utilizat fie direct, fie prin intermediul renumitului geograf Agatharchides din Cnidos[2]. Întrebarea este în ce măsură paragrafele despre legislatorii greci şi cei ai altor popoare, menite să dovedească tocmai caracterul universal al acestor teocraţii ordonatoare, fac parte din textul originar al Abderitanului sau reprezintă un pasaj provenit de la un alt autor şi inserat de Diodor în naraţiunea care reia tezele lui Heraclit.

Aşa cum am mai spus, opinia mea este că pasajul despre Zathraustes, Zalmoxis şi Moise provine din lecturile poseidoniene ale lui Diodor. Lista de nomoteţi divinizaţi derivă la origine din cercul pitagoreicilor tarentini, de unde a fost probabil preluată de Poseidonios, care a comparat-o cu alte cazuri de reformatori din afara ariei revendicate de pitagoreici. Ceea ce e însă important din perspectiva pe care am adoptat-o aici este faptul că Diodor nu copiază mecanic un text despre civilizaţia străveche a Egiptului, ci îl întregeşte, inserînd în naraţiunea cronologic organizată despre începuturile istoriei egiptene argumente provenite din alte izvoare, ca probă pentru existenţa unor universalii ale civilizaţiilor primordiale. Cazul getic se înscrie aşadar într-o logică a universalităţii istoriei, aşa cum se defineşte ea pentru Diodor încă de la originile umanităţii.

Poseidonios are toate şansele de a reprezenta principala sursă utilizată de Diodor pentru referirile sale la trecutul geţilor şi îndeobşte al tracilor. În ordinea în care apar în textul *Bibliotecii*, în afară de textul despre Zalmoxis deja amintit, referirile la spaţiul traco-getic sînt următoarele : un pasaj despre Sitalkes, un altul despre expediţia lui Alexandru dincolo de Dunăre, urmat de două menţiuni despre Seuthes şi Lisimah şi de amplul pasaj despre ospăţul lui Dromichaites[3]. Se adaugă două fragmente din cărţile 30 şi 31, despre regele macedonean Perseus şi mercenarii săi de la Dunărea de Jos. Despre episodul referitor la Dromichaites am discutat îndelung în paginile precedente, formulînd şi ipoteza după care anecdota ar fi fost preluată din literatura istorică despre diadohi de către un autor a cărui operă a fost utilizată şi de Strabon, şi de Diodor, cel mai probabil Poseidonios[4]. În textul *Geticelor* lui Dion, prelucrat de Cassiodor şi citat apoi de

1. Diod. 1.94.1-2.
2. Schwartz, *RE* s.v. *Diodoros*, col. 663-704 (= *Griechische Geschichtsschreiber*, pp. 35-97) ; Anne Burton, *Diodorus Siculus Book I, A Commentary*, Leiden, 1972, *ad loc.* ; François Hartog, „Les Grecs égyptologues", *Annales ESC*, 1986, pp. 953-967.
3. Diod. 2.43.1-46.2 (amazoane), 12.50.1-3 (Sitalkes), 17.8.1 (Alexandru), 18.14.2-4 şi 19.73.1-10 (Lisimah şi Seuthes), 21.11.1-12.6 (Lisimah şi Dromichaites).
4. Petre, „Les Thraces et leur fonction...", cit. ; vezi şi *supra*, pp. 187-191.

Iordanes, apar numele ambilor regi traci : şi Sitalkes, şi Seuthes (dacă acceptăm că ***Zeuta*** de la Iordanes este o coruptelă pentru ***Seuthes***, cum propune în ultimă instanţă Detschew[1]). Episodul referitor la expediţia balcanică a lui Alexandru este atît de sumar redat la Diodor, încît poate reprezenta rezumatul extrem de grăbit al oricărei surse. În schimb, zgîrcenia regelui Perseu şi raporturile lui încordate cu mercenarii traci, bastarni şi geţi, menţionate de Diodor, sînt relatate insistent de Appian[2], care le-ar fi putut afla, cu mai multe amănunte decît reţinuse autorul *Bibliotecii istorice*, din aceeaşi sursă, posibil tot de la Poseidonios.

Pe de altă parte, tot în *Geticele* lui Iordanes este pomenită regina Thomyris a sciţilor, învingătoarea lui Cyrus cel Mare şi fondatoare mitică a cetăţii Tomis, în legătură cu care este citat drept izvor nu Dion Chrysostomul, ci Trogus Pompeius[3]. Însă o variantă destul de asemănătoare a anecdotei despre Thomyris, regina amazoanelor, apare şi la Diodor, care o găsise poate, la rîndu-i, într-o operă utilizată de Trogus, eventual tot la Poseidonios, dar familiară şi lui Dion, cum o sugerează similitudinile dintre textul lui Iordanes despre amazoane şi referirile lui Strabon la aceleaşi amazoane[4].

Dacă e evident că identificarea izvoarelor utilizate de Diodor este necesară pentru a determina, în măsura posibilităţilor, veridicitatea informaţiilor pe care istoricul sicilian le transmite, la fel de important este şi să subliniem faptul că, în continuarea marilor opere istorice ale secolului al IV-lea î.Hr. şi a corolarului acestora, reprezentat de scrierile lui Poseidonios, geţii rămîn şi în viziunea lui Diodor un actor – de bună seamă secundar, dar prezent în diferite episoade, fie ele legendare sau istorice – al dramei istorice universale. Fără o identitate riguros şi constant determinată etnic, dar identificaţi cultural prin vechiul lor epitet formular, ***(ap)athanatizontes***, ei sînt parte a amestecului de populaţii de origine tracă, scitică, sarmatică, germanică din aria dunăreană, dar mai ales parte a complexului de reprezentări referitoare la neamurile pe jumătate necunoscute – uneori trace, alteori scitice sau amestecate – pe care autorii antici le situează în zona gurilor Istrului şi a stepei pontice ; un complex mereu remodelat de reflecţia istorică greacă, dar funcţionînd constant ca una dintre posibilele paradigme ale civilizaţiei originilor. Atunci cînd o istorie comună se elaborează pentru a răspunde unificării oikumenei sub sigiliul Romei, geţii *practicieni ai nemuririi* devin o dovadă peremptorie a universalităţii acestei ***koine*** a civilizaţiilor.

1. Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. *Zeuta*.
2. App. *Maced.* 18.1-3.
3. Iord. *Get.* 62.
4. Vezi *infra*, p. 326.

3. Aproprierea spaţiului

După *Istoriile* lui Herodot, *Geografia* lui Strabon[1] este, dintre operele antice parvenite în integralitatea lor pînă la noi, cea mai substanţială sursă literară de care dispunem pentru a reconstitui protoistoria geţilor. În paginile precedente, am încercat să demonstrez că o mare parte a informaţiilor pe care Strabon le transmite cu privire la geţi provenea din opera lui Poseidonios, care a exercitat o influenţă decisivă asupra formaţiei lui de istoric şi geograf. Nu e mai puţin adevărat că, fie şi pe urmele maestrului pe care îl admiră atît de mult, Strabon reţine din opera lui un număr de relatări despre regele Burebista, despre Dekaineos, marele preot al regelui, şi despre un precursor îndepărtat al acestui personaj sacerdotal, ca şi despre unele particularităţi ale organizării religioase a geţilor. El le adaugă informaţii mai recente, referitoare mai ales la operaţiunile romane în Balcani şi la Dunărea de Jos, ceea ce ne îndeamnă să credem că Strabon devine mai interesat de trecutul acestui ţinut nu numai fiindcă geţii făceau obiectul unor notaţii în opera lui Poseidonios, a cărui ştiinţă enciclopedică i se impusese ca model[2], ci şi fiindcă – în vremea lui chiar – înaintarea romană în direcţia Dunării întîlnea acolo rezistenţa unor popoare de origine tracică, geţii şi dacii, al căror trecut devenea cu atît mai interesant.

Strabon declară deschis că scopul esenţial al scrierilor sale este acela de a oferi oamenilor politici şi comandanţilor de oşti – adică elitei politice romane, singura care, în vremea cînd scrie el, mai avea mijloace de acţiune politică şi militară efectivă – cunoştinţele prealabile necesare unei decizii corecte[3]. Acest urmaş al unei ilustre familii aparţinînd aristocraţiei aulice din Regatul Pontului[4] devenise un susţinător necondiţionat al Romei, a cărei forţă de expansiune şi capacitate ordonatoare le admira fără rezerve[5]. El considera că informaţia istorică şi geografică pe care îşi propunea să o adune la scara întregii lumi cunoscute, să-i simplifice detaliile tehnice utilizînd termeni accesibili şi să o sistematizeze, reprezenta un auxiliar indispensabil al extinderii şi bunei organizări a Imperiului.

Tocmai de aceea, Strabon nu se mulţumeşte cu opera sa istorică, cu totul considerabilă de altfel. Din nefericire pierdute, *Istoriile* sale continuau, nu numai

1. Contribuţii esenţiale la studiul acestei opere se datorează lui Ernest Hönigmann, *RE* s.v. *Strabon*, col. 76-155; Wolfgang Aly, *Strabon von Amaseia*, Bonn, 1957; Germaine Aujac, *Introduction*, în Strabon, *Géographie*, texte établi et traduit par Germaine Aujac, François Lasserre et Roger Baladié, vol. I, Paris, 1969, pp. I-XXXV; Nicolet, *L'Inventaire du monde*, *op. cit.*
2. Strab. *Proleg.*
3. Strab. 1.1.23.
4. Strab. 10.4.10, 12.3.53, *cf.* 12.3.39.
5. Strab. 2.5.26, 5.3.8, 6.4.2, 12.3.14, 12.8.18, 14.1.4, 17.3.25.

cronologic, ci şi în intenţii, opera lui Polibiu, tratînd evenimentele din întregul spaţiu mediteranean de la începutul războaielor mithridatice pînă la sfîrşitul celor civile, al căror contemporan şi martor direct era el însuşi, cel puţin din 44 î.Hr., cînd se petrece prima sa şedere la Roma, urmată de multe altele, pînă ce acest longeviv savant se va sfîrşi din viaţă, probabil în primii ani de domnie ai lui Tiberius. La o vîrstă la care alţii se retrăgeau din viaţa publică, Strabon concepe şi alcătuieşte o nouă scriere, pe care el însuşi o defineşte drept colosală – *Geografia* – şi la care, după toate probabilităţile, nu încetează să adauge noi amănunte şi ştiri pînă în ultima clipă a îndelungatei sale vieţi. Aceasta este explicaţia cel mai frecvent propusă de exegeţii moderni nu numai pentru a da seamă de revenirile frecvente şi de multitudinea de note savante adăugate şi nu o dată pur şi simplu juxtapuse şi insuficient asimilate în text – într-un cuvînt, de faptul că *Geografia* seamănă mult mai bine cu un manuscris în lucru decît cu o operă finită –, cît mai ales pentru ciudata ignorare a acestei monumentale sinteze la generaţiile următoare. Plinius cel Bătrîn, care acumulează referirile la o infinitate de opere savante ale predecesorilor, nu pare să fi aflat de existenţa *Geografiei* lui Strabon, care avea să fie redescoperită abia de erudiţii epocii tîrzii. Or, dacă *Geografia* a fost publicată postum, în forma ei brută şi undeva în provincia răsăriteană a Pontului, unde se presupune că se retrăsese Strabon în ultimii ani de viaţă, această nemeritată soartă devine mai lesne de explicat.

Strabon avea o formaţie cu totul remarcabilă, precumpănitor retorică şi filozofică, dobîndită mai ales în timpul studiilor sale la Nysa, pe Meandru, în preajma unor profesori de mare faimă – Aristodemos, elevul marelui Aristarh şi fostul preceptor al fiilor lui Pompei, retras în cetatea sa de baştină[1], sau, la Roma de această dată, vestitul peripatetician Tyrannion, originar tot din Pont, de la Amisos[2], maestrul celor doi fii ai lui Cicero, Marcus şi Quintus, o autoritate în materie de geografie[3], sau Xenarchos din Seleucia[4], apropiat al lui Augustus, şi Boethos din Sidon, din aceeaşi şcoală de tradiţie aristotelică[5]. El avea să fie însă cel puţin la fel de profund marcat de opera stoicului Poseidonios, apropiat al maestrului său Aristodemos în vremea în care acesta profesa la Rhodos. Strabon pare să-l fi cunoscut în persoană pe Poseidonios[6], despre care scrie cu admiraţie că, *dintre filozofii din vremea noastră, Poseidonios are cea mai universală cultură*[7]. Oricum, Strabon se mîndreşte cu prietenia sa cu succesorii lui Poseidonios

1. Strab. 14.1.48, *cf.* 1.1.22.
2. Strab. 13.3.7.
3. Cic. *Att.* 2.6.1.
4. Strab. 14.5.4.
5. Strab. 16.2.24.
6. Athen. 14.75.657a.
7. Strab. 16.2.10, *cf.* 14.2.13.

din generaţia următoare, dintre care Athenodoros din Tars, preceptorul tînărului Octavian, îi este cu deosebire apropiat[1].

Strabon face aşadar parte din elita intelectuală de expresie şi de formaţie greacă din capitala Imperiului. Într-adevăr, pe măsură ce Roma devenea centrul lumii mediteraneene, aici se formează un nucleu influent de greci cultivaţi, atraşi de aura faimei şi puterii concentrate în urbe. Nu o dată, ostatici sau învinşi ai războaielor purtate de Roma cu cetăţile de veche cultură ale Greciei, adesea originari din provinciile răsăritene, ei devin preceptori, profesori de gramatică, retorică şi filozofie, sînt frecventaţi asiduu de marile familii ale Romei şi au un rol de consilieri intermitenţi ai principalilor actori politici ai momentului. De la Bion la Polibiu şi de la Panaitios la Flauius Iosephus, aceşti operatori culturali, greci sau orientali elenizaţi, devin cei mai fervenţi filoromani, ilustrînd fiecare în felul său „buna folosinţă a trădării", cum defineşte acest sindrom Pierre Vidal-Naquet în cartea consacrată autorului *Antichităţilor iudaice*[2].

Despre *Geografia* lui Strabon s-a presupus chiar că ar putea fi o operă adresată lui Augustus însuşi[3]. Chiar dacă nu mergem atît de departe cu presupunerile, este clar că ideea elaborării unor anchete şi sinteze ca auxiliar explicit al autorităţii şi expansiunii romane, prezentă încă la Polibiu şi Poseidonios[4], devine tema prioritară a operelor datorate acestui cerc intelectual de cultură şi tradiţie greacă, instalat în imediata proximitate a centrului de putere reprezentat de principe, de familia imperială şi de apropiaţii acestora[5]. *E mai lesne de luat în stăpînire un ţinut dacă i se cunosc bine dimensiunile, situaţia comparativă, particularităţile de climat şi natură care îl singularizează*, scrie Strabon în introducerea *Geografiei* sale[6]. Cuceririle lui Alexandru cel Mare, model ideal al oricărei expansiuni, fuseseră precedate, spune Strabon, de un raport complet asupra întregii Asii[7]. Asemenea hărţii lui Agrippa, *Geografia* învăţatului din Amaseia pune la îndemîna împăratului instrumentul de cunoaştere a unui imperiu universal.

---

1. Strab. 14.5.14, 16.4.21.
2. Pierre Vidal-Naquet, *Il buon uso del tradimento*, Roma, 1980.
3. Aly, *Strabon von Amaseia*, *op. cit.*, p. 398.
4. Momigliano, *Sagesses barbares...*, *op. cit.*, pp. 35-62.
5. Strab. 1.1.23 : *Acest tratat trebuie să fie de interes general şi să servească în acelaşi timp pe cetăţeanul luminat şi poporul... Înţelegem prin cetăţean luminat pe acela care, departe de a fi lipsit de cultură, a urmat ciclul de studii şi a primit educaţia cuvenită pentru bărbaţii de condiţie liberă, adepţi ai filozofiei ; căci nu se cuvine nici a dezaproba, nici a lăuda fără noimă, cum nu se pot nici discerne faptele memorabile dintre evenimentele din trecut fără a avea noţiunea de virtute şi de cumpănire, şi nici mijloacele de a le dobîndi. De aceea, după ce am publicat Comentariile istorice, utile, cred, filozofiei morale şi politice, am socotit că se cade să le adaug prezentul tratat, asemănător ca formă şi adresîndu-se aceloraşi cititori şi cu precădere elitelor.*
6. *Idem* 1.1.16.
7. *Idem* 2.1.6.

Abundentele referiri din *Geografie* la opere de erudiţie ale secolelor anterioare, de la Hecataios şi Anaximandros la Dikaiarchos, Ephoros, Erathostenes şi Polibiu – utilizaţi adesea, de fapt, prin intermediul unor sinteze recente –, ca şi preferinţa declarată a autorului pentru sursele livreşti, pe care le consideră superioare observaţiei directe[1], nu pot anula ponderea şi interesul informaţiilor culese de Strabon însuşi în numeroasele sale călătorii, precum şi al celor provenind din cercul importanţilor comandanţi militari şi guvernatori de provincii pe care îi frecventa. Într-o vreme în care, la Dunăre, Imperiul se confrunta direct cu dacii[2], informaţiile strict contemporane legate direct de problema romană a întăririi graniţei dunărene a Imperiului îl determină pe Strabon să preia de la Poseidonios pasajul referitor la cele două nume ale Istrului şi la distincţia dintre geţi şi daci[3]. Mai cu seamă cu aceştia din urmă se confruntaseră legiunile lui Augustus, în vreme ce strămutarea preventivă a geţilor în Moesia, sub autoritatea lui Aelius Catus[4], atrăgea atenţia asupra trecutului apropiat, cînd Caesar însuşi plănuia o expediţie contra regelui get Burebista[5], a cărui ***arche***, deşi dezmembrată, părea încă ameninţătoare pentru dominaţia romană în Balcani.

Prin urmare, Strabon preia de la Poseidonios şi/sau de la epitomatorii acestuia (Athenodoros mai degrabă decît Timagenes) relatarea despre imperiul getului Burebista. Aşa cum am propus ceva mai sus, am putea considera că unele detalii referitoare la pericolul pe care expansiunea getică în Balcani îl reprezenta pentru Roma lui Caesar ar putea proveni eventual din traducerea greacă a comentariilor lui Asinius Pollio[6], chiar dacă în general Strabon îşi exprimă destul de tăios rezervele cu privire la istoricii latini[7]. El adaugă acestor relatări informaţiile despre sfîrşitul concomitent şi asemănător al lui Burebista şi al lui Caesar, precum şi despre succesivele diviziuni ulterioare ale regatului getic, informaţii pe care le-a putut culege direct de la amicii săi romani de rang înalt, de vreme ce ştim că tînărul Strabon ajunge la Roma cel mai tîrziu în chiar anul Idelor lui Marte.

---

1. *Idem* 2.5.11 : *Dacă se consideră că pentru a cunoaşte e nevoie să fi văzut cu propriii ochi, se elimină auzul, care în cunoaştere este cu mult superior văzului.* (Anticii preferau să li se citească, şi oricum citeau cu voce tare.)
2. Vezi *infra*, pp. 309-319.
3. Strab. 7.3.12.
4. Strab. 7.3.11 *fin.*
5. Strab. 7.3.11.
6. Vezi discuţia surselor *supra*, p. 211.
7. Strab. 3.4.19 : *Cu cît ne depărtăm de Elada, cu atît ignoranţa e mai mare ; istoricii latini încearcă, ce-i drept, să-i imite pe greci, dar nu ajung prea departe. Ce spun ei e o simplă traducere din greceşte, fiindcă ei înşişi nu au curiozitatea naturală a acestora, aşa că, dacă lipseşte ceva din relatările grecilor, e puţin probabil să se găsească la latini. La asta trebuie să adăugăm şi că numele cele mai celebre sînt oricum într-o măsură copleşitoare cele greceşti.*

Urmînd îndeaproape tezele lui Poseidonios cu privire la originea şi evoluţia diferitelor civilizaţii[1], Strabon îmbină viziunea stoică despre unitatea fundamentală a umanităţii cu finalitatea politică şi pragmatică a operei sale, continuînd în acest sens ideile lui Polibiu despre rostul scrierii istoriei şi adăugîndu-le dimensiunea unei adevărate geografii umane la scara întregii lumi cunoscute. Această viziune, reluată de Eusebios în termeni creştini şi în beneficiul noii credinţe, adevărata forţă de unitate spirituală a lumii, va alimenta prin intermediul scrierilor creştine reflecţia cu privire la fluxul continuu al istoriei pînă tîrziu, în *Discursul despre istoria universală* al lui Bossuet. Recuzată de istoriografia critică a secolului al XIX-lea, care îmbină rigoarea analitică cu evidenţierea particularităţilor fiecărei civilizaţii în parte, ca temei de construcţie identitară, această viziune universalistă este reevaluată în prezent în contextul unei reflecţii pe marginea pluralităţii culturilor în curs de globalizare, dacă nu ca istorie a lumii antice, măcar ca viziune asupra reprezentărilor despre istorie şi sensul acesteia în primele secole ale Imperiului.

O asemenea concepţie dictează în esenţă selecţia informaţiilor pe care le compilează *Geografia*, căreia îi datorăm cea mai consistentă relatare referitoare la geţi după cea a lui Herodot (şi după cea prezumtivă, din opera lui Poseidonios). Ca şi în cazul altori autori, începînd chiar cu Herodot şi pînă la textul azi pierdut al celui mai important izvor utilizat de *Geografia* eruditului din Amaseea – e vorba, evident, de Poseidonios –, sîntem în faţa unei relatări în mare măsură livreşti şi a unei juxtapuneri de comemorări cu diferite regimuri de adevăr. Pentru o corectă apreciere a valorii informative a textului, trebuie să distingem între: 1) detaliile geografice propriu-zise (7.3.1); 2) controversele referitoare la „antropologia" spaţiului geto-moesic (7.3.2-4 şi 6-10); 3) povestea lui Zalmoxis (7.3.5); şi, în fine, 4) relatarea referitoare la Burebista şi Deceneu (7.3.5 şi 7.3.11). În raport cu ansamblul tradiţiei anterioare, această ultimă componentă a textului lui Strabon reprezintă o noutate absolută, asupra căreia voi mai reveni şi într-un capitol ulterior. Aici e însă cazul să observ că relatarea referitoare la Zalmoxis este inserată în text cu o dublă funcţie: de atestare a calităţii superioare a barbarilor faţă de grecii decadenţi şi ca precedent al istoriei lui Deceneu. Lipsită de autonomie narativă, ea este alcătuită nu din „informaţii", ci dintr-o sumă de locuri comune despre Zalmoxis pitagoreul, multe dintre ele cunoscute oricui este familiarizat cu tradiţia anterioară lui Strabon. Acestea se însumează într-o nouă metamorfoză livrescă, făcînd din Zalmoxis – regele iniţiat/iniţiator – un savant care şi-ar fi desăvîrşit formaţia, ca şi Pitagora, călătorind în Egipt, unde ar fi devenit cunoscător al mersului aştrilor, ceea ce, la întoarcerea în patrie, îi permite să devină sfetnic al unui rege get anonim. Aşa cum pe bună dreptate observa Radu Vulpe[2], povestea

1. Strab. 2.3.8; vezi şi 1.2.2-4, 1.1.9, 1.1.15, 17.1.36.
2. R. Vulpe, „Décénée, conseiller du roi Burébista", cit.

lui Zalmoxis nu poate fi citită decît ca proiecţie în trecut a poveştii lui Deceneu. Indiferent dacă această proiecţie se datorează lui Poseidonios, cum consideră Theiler şi cum sînt de părere şi eu, din raţiuni ce ţin de viziunea stoică a civilizaţiei universale pe care o propunea marele filozof – şi care a marcat durabil nu numai relatarea lui Strabon despre geţi, ci şi pe cea a lui Diodor sau, mai tîrziu, pe cele datorate lui Criton şi Dion din Prusa –, sau că e vorba de o redactare aparţinînd precumpănitor lui Strabon, ipostaza de astronom/astrolog şi consilier regal a lui Zalmoxis dovedeşte, dacă mai era necesar, că biografia romanescă a ucenicului get al lui Pitagora era recompusă în deplină libertate de autorii greci în conformitate cu propria lor viziune şi cu obiectivul propriului discurs.

Prezenţa geţilor şi, incidental, şi cea a dacilor în *Geografia* lui Strabon atestă de bună seamă faptul că, în opera de consolidare a stăpînirii romane în Balcani, cercurile din preajma lui Augustus erau preocupate de situaţia politică şi militară din nordul Dunării, dar atrage în acelaşi timp atenţia asupra proporţiilor reale ale acestei preocupări : ca şi în cazul *Istoriilor* lui Herodot – unde geţii apar în trei paragrafe din cartea a 4-a şi într-o singură frază a celei următoare –, din cele 17 cărţi ale *Geografiei,* însumînd multe sute de pagini în ediţiile moderne, episodul getic ocupă doar cîteva paragrafe, minuscule în raport cu ansamblul unei opere care se defineşte singură drept colosală şi aspiră să înfăţişeze felul cum se înscrie puterea romană în spaţiul întregii oikumene. Într-un paragraf conclusiv al operei sale, Strabon exprimă cît se poate de clar sensul şi locul pe care îl ocupă episodul getic în *Geografie* : *Dintre cele trei continente, cîte sînt de toate, romanii stăpînesc aproape toată Europa, afară de partea de dincolo de Istru şi de Tanais. Din Libya, tot ţărmul dinspre noi se află sub dominaţia lor, iar restul continentului e fie nepopulat de tot, fie locuit numai de nomazii prea puţini la număr. Tot astfel, şi ţărmul dinspre noi al Asiei se găseşte în întregime sub stăpînire romană, dacă nu punem la socoteală ţinuturile aheilor, ale zygilor sau ale heniochilor, care duc o viaţă de tîlhari nomazi pe petece înguste şi mai degrabă sterpe de pămînt. Inima continentului şi Asia profundă sînt în stăpînirea acestor neamuri, precum şi a parţilor care trăiesc la nord de aceştia, iar cele dinspre răsărit şi miazănoapte sînt ale inzilor, bactrilor şi sciţilor, urmaţi de arabi şi de etiopieni. Dar toate aceste neamuri cedează în fiece zi romanilor cîte o parte* (din teritoriile lor)[1]. Lectura fragmentară a unor opere de felul celei a lui Strabon riscă să creeze confuzii, impunînd suprapunerea centrului atenţiei autorilor antici cu centrul atenţiei cercetătorului modern, ceea ce provoacă inevitabil supraevaluarea propriei viziuni şi – nu numai o dată – a propriei importanţe.

1. Strab. 17.24.4.

4. Geografie ştiinţifică şi geografii imaginare

Epoca lui Augustus este prin excelenţă o epocă în care Roma îşi asumă teritorii şi oameni deopotrivă. Recensămîntului – uriaş efort de cuantificare şi înregistrare a resurselor umane din ***Vrbs***, ca şi din Italia şi din toate cele 27 de provincii – îi răspunde cartografierea cît mai riguroasă a celor trei continente asupra cărora se extinsese dominaţia Romei în marea hartă începută de Agrippa şi care, terminată după moartea neaşteptată a acestuia, devine nu numai o referinţă documentară, ci şi un manifest public despre ***Imperium Populi Romani***: expusă public la Roma, ***Chorographia*** lui Agrippa făcea vizibilă imensitatea spaţiului pe care romanii îl luaseră în stăpînire cu forţa armelor şi îl guvernau cu forţa ordonatoare a legii.

Realitatea opţiunii augustane pentru menţinerea Imperiului în interiorul unor graniţe naturale nu devine teorie despre o înţeleaptă limitare a puterii decît în pragul epocii lui Hadrian şi a construirii imensului sistem de fortificaţii care poartă numele de ***limes***, *hotar, limită*. În vremea lui Augustus şi a succesorilor săi, ***Imperium Populi Romani*** este coextensiv cu spaţiul asupra căruia se extinde autoritatea Romei, iar acest spaţiu este în principiu nelimitat. Pasajul din *Geografia* pe care l-am citat cu cîteva rînduri mai sus nu este inventarul static al unui teritoriu definitiv decupat de graniţe statornice, ci expresia unei expansiuni în mers, care enumeră posesiunile efective, pe cele virtuale şi ţinuturile aproape pustii a căror anexare e la fel de posibilă, dar nu-şi are rostul. Limitat ***de facto***, Imperiul este infinit în principiul său constitutiv şi harta lui Agrippa expusă în For exprimă sintetic aceeaşi vocaţie a dominaţiei universale care unifică sub autoritatea Romei spaţiul şi timpul.

Numele tehnic al hărţii lui Agrippa este ***Chorographia***, cuvînt grecesc compus din ***chora***, *teritoriu*, şi ***grapho***, *scriu, descriu, desenez*. Adoptat ca neologism în latină, termenul va fi însă folosit ca titlu de către Pomponius Mela, autorul primei opere geografice în limba latină, intitulată ***Chorographia***, în sensul de *descriere a întregii lumi cunoscute*. Paradoxul acestei apropriei a temenului constă în faptul că, de unde ***Chorographia*** lui Agrippa era un desen sintetic care transcria grafic spaţiul ca imagine a unităţii unei oikumene uniform epurate de detalii, ***Chorographia*** lui Mela recompune spaţiul euro-asiatic ca pe un mozaic în care tot felul de ciudăţenii, de la peşti zburători la obiceiuri funerare insolite, exprimă diversitatea ireductibilă a oikumenei, unificată totuşi printr-un unic factor comun – prezenţa şi dominaţia Romei. Tot aşa cum, în vremea logografilor, un titlu ca ***Periodos Ges*** putea desemna primele hărţi ale spaţiului parcurs de corăbiile ioniene, dar şi poemele ştiinţifico-fantastice despre ţinuturi misterioase de la capătul lumii, ***Chorographia*** poate fi în egală măsură titlul unei hărţi şi titlul unei descrieri romaneşti a oikumenei.

Chorographia lui Mela este de fapt un amestec al ambelor componente, remarcabil prin varietatea detaliilor pe care le culege dintr-un mare număr de surse erudite aparţinînd tradiţiei alexandrine, sintetizate într-un opuscul alert, în doar trei cărţi, care se va bucura de o remarcabilă posteritate, de la Martianus Capella la Petrarca şi la Cabral, descoperitorul Braziliei. Însuşi faptul că un scriitor care nu e doar originar din Tingentera, în sudul Hispaniei[1], ci şi trăieşte şi publică toată viaţa în această cetate romană provincială fără o strălucire anume, are iniţiativa unei atare descrieri comentate a lumii, a cărei faimă va dăinui pînă foarte aproape de noi, este un semn al timpurilor. Asemenea galului Trogus, hispanicul Mela ilustrează faptul că locurile clasice ale erudiţiei de răsunet – cetăţi ale Ioniei sau Atena, mai tîrziu capitalele regale ale epocii elenistice – nu mai au nici pe departe monopolul celebrităţii, pe care îl împart acum nu numai cu Roma în sensul propriu al capitalei Imperiului, ci şi cu aceste nenumărate Rome provinciale, replici aproape miniaturale ale Cetăţii care difuzează în întregul spaţiu provincial acelaşi model ideal.

Singura sursă pe care Mela, contemporan cu anii de domnie ai împăratului Claudius, o citează explicit este opera lui Cornelius Nepos[2] – dar e cert faptul că el a utilizat în realitate un număr relativ mare de opere ale erudiţiei elenistice, greu de identificat cu precizie de vreme ce nu sînt numite în text şi mai ales fiindcă, departe de a le copia ca atare, autorul le reorganizează şi le sintetizează într-o viziune spaţială coerentă care se desfăşoară ca o circumnavigaţie pornită de la Coloanele lui Hercule[3] şi urmînd coasta de nord a Africii, Egiptul, estul Mediteranei, trecînd apoi în Pontul Euxin pînă la Tanais. De aici, itinerarul imaginat de Mela revine în Europa prin ţinuturile geţilor şi tracilor[4] şi urmează apoi coasta de nord a Mediteranei pînă în Hispania. Cartea a III-a lărgeşte acest cerc înspre hotarul ultim al Oceanului, pornind din Spania către nord, prin Britannia şi Iutlanda, spre mirifica Thule, şi de acolo către ţara Hyperboreilor, Sciţia extremă, ţara serilor şi India, pînă la insula Taprobane (Ceylon), extremitatea răsăriteană a oikumenei sau, poate, poarta către o altă lume, ***alter orbis***[5].

Tracii îndeobşte şi geţii în special se înscriu aşadar – ca de obicei, cel puţin de la Herodot înainte – într-un spaţiu liminar, vecin cu cercul familiar al Mediteranei stăpînite acum de Imperiu şi diferit de cercul exterior de la hotarele ultime,

1. Mela 2.96.
2. Mela 3.45 şi 3.90.
3. Mela 1.24.
4. Mela 2, 2.16-22.
5. Mela 3.70. Cu privire la personalitatea şi opera lui Pomponius Mela, vezi P. Parroni, *Pomponii Melae* De Chorographia *libri tres*, Roma, 1984; André Silberman, *Pomponius Mela, Chorographie*, Paris, 1988; F.E. Romer, *Pomponius Mela's* Description of the World, Ann Arbor, 1998.

împrejmuite de apele circulare ale Oceanului exterior. Pasajul despre geţi al *Chorographiei* lui Mela ocupă un spaţiu limitat în economia operei. După o introducere generală despre natura friguroasă a Traciei şi despre numărul mare şi cruzimea sălbatică a locuitorilor ei, Mela consemnează sintetic, aşa cum am arătat într-un capitol precedent[1], că, dintre multele neamuri de traci, geţii sînt cu deosebire sălbatici şi mereu pregătiţi să înfrunte moartea datorită diferitelor lor credinţe, *căci dintre ei unii cred că sufletele celor plecaţi se vor întoarce, alţii că, deşi nu se mai întorc, nici nu se sting, ci se mută în ţinuturi mai fericite, alţii, în fine, că sufletele mor, dar că aşa le e mai bine decît să trăiască*[2]. Această predispoziţie de a înfrunta moartea este relevată apoi şi în privinţa conduitei femeilor, care se întrec pentru onoarea de a fi sacrificate pe mormîntul soţului[3].

E limpede că Mela, care nu şi-a părăsit nici măcar o dată patria, Tingentera hispanică, nu dispunea de nici un fel de informaţie directă despre ţinuturile îndepărtate pe care le evocă şi că, vorbind despre geţi, ca şi despre traci, sciţi sau seri, el nu face altceva decît să sistematizeze logic informaţiile culese de la predecesori. E evident – şi acesta este unghiul sub care pasajul getic din opera lui Mela este cel mai interesant – că puţinele paragrafe amintite aici sintetizează cele mai răspîndite stereotipuri referitoare la geţi din literatura antropo-geografică utilizată pentru compunerea *Chorographiei*. Nu mai e vorba de rituri de nemurire, ci doar de o triplă variantă a unor credinţe eshatologice schematizate: două moduri de a concepe nemurirea sufletelor – fie prin metensomatoză, fie prin strămutare în altă lume –, în contrast cu viziunea pesimistă a unui neant postum preferabil nefericirilor vieţii, duc la acelaşi rezultat: o disponibilitate permanentă faţă de moarte. Singura informaţie în sensul propriu al cuvîntului pe care ne-o oferă textul lui Pomponius Mela este tocmai atestarea faptului că, de la Hecataios şi Sofocle pînă în plină epocă imperială, nepăsarea geţilor faţă de moarte este prin excelenţă locul comun al literaturii erudite referitoare – incidental în genere – la ţinuturile nord-tracice.

1. Vezi *supra*, p. 64.
2. Mela 2.2.18.
3. Mela 2.2.19-20; vezi *supra*, pp. 51-69.

VIII

Getika

1. Cu cine se luptă romanii la Dunărea de Jos ?

Primul secol al Principatului este perioada de consolidare a puterii Romei în interiorul graniţelor naturale ale Imperiului, pe linia celor două mari fluvii, Rinul şi Dunărea. Inaugurată de Augustus, aceasta e linia directoare predominantă a politicii militare romane şi chiar cucerirea Britanniei de către Claudius poate fi interpretată în sens larg în aceeaşi direcţie. Oricum, la hotarul dunărean, o gamă foarte variată de soluţii, de la fortificarea aşezărilor de pe malul drept al fluviului la deportări masive de populaţie din ţinuturile de graniţă de pe malul stîng în interiorul provinciilor şi la constituirea flotei militare pe Dunăre, arată că preocuparea pentru sistematizarea apărării provinciilor de la Istru – Pannonia, cele două Moesii, apoi Scythia Mică – este constantă. În mod natural, această politică presupune numeroase contacte, fie pacifice, fie conflictuale, cu populaţiile din zonă.

Pe lista evenimentelor politice şi militare înregistrate la Roma în legătură cu hotarul dunărean al Imperiului, etnonimul care apare cel mai adesea este cel de daci. Aşa cum am încercat să dovedesc în paginile precedente, geţii sînt menţionaţi de sursele secolului I d.Hr., deopotrivă greceşti şi romane, fie ca locuitori ai ţinuturilor din aria istro-pontică învecinată cu provincia Moesia – cum se întîmplă în opera de exil a lui Ovidiu sau în cazul referirii lui Strabon la deportarea din iniţiativa lui Aelius Catus, general roman din vremea lui Augustus, a celor 50.000 de ***Getai*** dincolo de Dunăre[1] –, fie ca personaj colectiv al unei istorii cvasimitice prelungindu-se pînă în vremea lui Sulla, Caesar şi chiar Augustus. În rest, sursele care se referă la campaniile militare – şi chiar zvonurile de la Roma despre

1. Strab. 7.3.10 : *Chiar şi în vremea noastră, Ailios Catos a strămutat de pe celălalt mal al Istrului 50.000 de persoane dintre geţi, care vorbesc aceeaşi limbă cu tracii din Tracia şi care, locuind acum acolo, sînt numiţi moesi.*

planurile lui Augustus şi ale succesorilor săi – vorbesc mai ales de daci, de regii lor şi de supunerea acestora, aproape deloc despre geţi. Epitaful lui Ti. Plautius Silvanus Aelianus, contemporan cu Domitian şi cu cei dintîi dintre Antonini, vorbeşte generic de *transdanubieni* cînd e vorba de noile deportări, dar la capătul războiului din 89 d.Hr., Domitian îşi serbează triumful care a suscitat atîtea controverse împotriva dacilor.

E destul de evident, aşadar, că încă din vremea lui Augustus forţa politică şi militară care ajunge în relaţie – şi în conflict – cu Roma este cea a dacilor şi nu, ca în vremea lui Burebista, cea getică. Totuşi, în scurtul răgaz dintre războiul lui Domitian şi războaiele dacice ale lui Traian, Dion din Prusa, care călătoreşte în ţinuturile pontice şi dunărene, descoperă că dacii cu care se luptă Roma sînt un neam înrudit îndeaproape cu geţii, cei care au atras încă de mult atenţia erudiţilor eleni prin pietatea şi credinţele lor, şi pune în circulaţie această descoperire într-un opuscul intitulat ***Getika***, menit să familiarizeze elitele cultivate ale Imperiului cu precedentele istorice ale războaielor dacice. La capătul acestora, Traian le descrie într-o operă intitulată ***Commentarii de bello Dacico***, în vreme ce medicul său de curte, Criton, un grec originar din Caria, îşi va publica în greceşte propriul jurnal de campanie sub un titlu identic cu cel al lui Dion, ***Getika***.

Soarta celor trei opere a fost întru cîtva diferită. *Comentariile* lui Traian vor fi servit poate ca scenariu de bază al Columnei dedicate de acelaşi împărat unui memorial figurat al războaielor dacice şi reorganizării spaţiului public de la Roma care le-a urmat. Dar ecoul acestor comentarii în posteritatea literară şi istorică a fost aproape nul, aşa încît nu numai că ele nu s-au păstrat ca atare, dar nici nu au provocat citări, cu o singură şi neînsemnată excepţie[1]. Fie că o astfel de uitare postumă se datorează uscăciunii unui text care imita, poate mai puţin subtil şi în exces, severitatea *Comentariilor* lui Caesar sau faptului că, scrise în latineşte, nu au participat la marele flux al literaturii savante din epocă, precumpănitor de expresie greacă, fapt e că opera lui Traian nu a suscitat un ecou literar care să ne transmită altceva decît simpla sa existenţă. Dimpotrivă, fiecare dintre cele două *Getici* pare să fi stîrnit în mai mare măsură curiozitatea cititorilor, de vreme ce le găsim citate pînă tîrziu, în epoca bizantină. Criton e folosit de cel puţin doi scholiaşti anonimi, editorul lui Strabon şi comentatorul lui Lucian din Samosata, de lexicografi, precum şi, cum voi încerca să demonstrez îndată, de Dio Cassius, iar opera lui Dion, bine cunoscută şi elogiată în epoca Severilor, e utilizată din plin de Cassiodor.

Un secol mai tîrziu, în marea sa operă de *Istorie romană*, Dio Cassius Cocceianus, acest remarcabil exemplu de grec romanizat, magistrat la Roma, dar care îşi concepe şi îşi scrie opera istorică în greceşte, mai protesta încă împotriva

1. Traian *Dacica, Hist. Rom. Reliquiae*, ed. Peter, II, Leipzig, 1906 = Priscian. 6.13.

celor care îi numesc *geţi* pe dacii învinşi de Traian[1], referindu-se fără îndoială la cel puţin unul dintre cei doi autori de *Getice* pe care i-am amintit. În vremea ultimului dintre Severi, cînd scria Cocceianus, atare distincţii erau însă pur academice: realitatea politico-militară de la Dunărea de Jos era reprezentată de provinciile romane ale Daciei latinofone şi ale celor două Moesii, a căror limbă oficială era greaca.

2. Cele două *Getici*

O menţiune din Lexiconul *Suda* îi atribuie lui Dio Cassius, în afara celebrelor sale *Istorii romane*, şi alte lucrări, intitulate ***Persika***, ***Arabika*** şi ***Getika***[2]. Cînd îl citează pe „Dio", Iordanes adaugă *cel care a compus istoriile şi analele geţilor în greceşte*[3], ceea ce s-ar potrivi la prima vedere cu opera lui Dio Cassius[4]. Totuşi, Philostratos, în *Vieţile sofiştilor*, îl menţionează pe Dion Chrysostomul, marele orator din Prusa, ca pe unul dintre persecutaţii lui Domitian, fugar dincolo de graniţele Imperiului şi care, în timpul exilului, ar fi călătorit în ţinutul geţilor, scriind o operă intitulată ***Getika***, şi observă că acea operă este dovada peremptorie a înzestrărilor de istoric pe care Dion le adaugă strălucitului său talent oratoric[5].

Mărturia lui Philostratos, contemporan cu consularul Dio Cassius Cocceianus şi cercetător asiduu al celei de-a doua sofistici, în care se înscriu deopotrivă Dion din Prusa şi contemporanul acestuia, Apollonios din Tyana, eroul unei scrieri cvasihagiografice a lui Philostratos, are de la bun început un grad de credibilitate cu mult superior faţă de informaţia accesibilă în secolul al X-lea, cînd se redacta *Suda*. Mai mult, analizele de detaliu pe care von Arnim, principalul editor al Chrysostomului, le consacră citatelor păstrate în *Geticele* lui Iordanes, confruntîndu-le cu opere păstrate ale marelui retor bithynian, demonstrează cu prisosinţă paternitatea acestuia asupra operei consacrate geţilor şi faptul că scrierea lui Dion din Prusa a fost una dintre cele mai importante surse ale *Istoriei goţilor*, opera lui Cassiodor prelucrată de Iordanes[6].

---

1. DC 67.6.2.
2. *Suda* s.v.
3. Iord. *Get.* 39, ***qui historias eorum*** (sc. *Getarum*) ***annalesque Graeco stilo composuit.***
4. Bodor, „Structura societăţii geto-dacice", cit., pp. 11-15.
5. Philostr. *VS* 1.7.2.
6. Von Arnim, „Praefatio", în *Dionis Chrysostomi Opera*, *op. cit.*, pp. IV-V; *idem*, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlin, 1898, pp. 301-304; *cf.* Theodor Mommsen, *Iordanes*, *MGH Auctores Antiqui* V.1, „Praefatio", pp. XXXV-XIL. Despre opera lui Dion, din care s-au transmis doar discursurile, dar care era cu mult mai amplă la

Lexiconul *Suda* mai citează încă o operă cu acelaşi titlu, ***Getika***, atribuind-o unui anume Criton, identificat de toţi autorii moderni cu medicul lui Traian, cel care l-a însoţit pe împărat în războaiele dacice. Apariţia aproape simultană a *Geticelor* lui Criton şi a celor datorate Chrysostomului este considerată în general, şi pe bună dreptate, ca o dovadă a activei propagande imperiale din timpul lui Traian, care dădea el însuşi exemplul publicării propriilor *Comentarii*.

În genere, cel puţin în Antichitate, atare omonimie deliberată sugerează însă şi o relaţie aparte între cele două opere, mai cu seamă cînd autorii sînt contemporani: uneori putem bănui un raport de deferenţă, dar de cele mai multe ori sîntem trimişi la o polemică între cei doi autori. Dion şi Criton puteau foarte bine să se afle într-o competiţie – poate cordială, poate acerbă – pentru a-i dovedi lui Traian cît îi sînt de fideli şi de utili. Doar că, neavînd nici o certitudine cu privire la datele precise de apariţie ale celor două opere, practic e cu neputinţă să afirmăm care dintre ei încerca să-l contrazică – sau măcar să-l completeze – pe celălalt.

În măsura în care putem reconstitui, fie şi ipotetic, liniile generale ale celor două *Getici*, pare plauzibil să presupunem că ele erau de fapt complementare: Dion ar fi propus înainte de toate o reconstituire a istoriei trecute a geţilor, *un neam pînă atunci niciodată biruit*, cum scrie Plinius în scrisoarea către Caninius[1], în vreme ce Criton ar fi narat mai ales campaniile lui Traian, completînd cu propria relatare în greceşte *Comentariile* latine – şi, probabil, foarte severe ca stil – ale împăratului.

Singurul argument de necontestat pe care cred că-l putem invoca în această discuţie priveşte faptul că interesul lui Dion faţă de ţinuturile şi neamurile istro-pontice a precedat cu certitudine interesul lui Criton. Acesta îşi cucerea faima de medic la Roma în vremea cînd peregrinările lui Dion îl aduceau pe acesta la Olbia şi la gurile Dunării, pe urmele vechilor autori care scriseseră despre hotarele oikumenei şi despre obiceiurile aparte ale locuitorilor acestui ţinut de la capătul lumii. Poate că amiciţia dintre oratorul din Prusa şi protectorul lui din familia imperială, Ti. Flauius Sabinus, fiul fratelui lui Vespasian, acela care fusese cîndva, în anii 50-57 d.Hr.[2], guvernator al Moesiei, să fi contribuit la interesul lui Dion pentru barbarii locuind la hotarul de nord-est al lumii greco-romane.

---

origine, vezi Paolo Desideri, *Dione di Prusa, un intteletuale greco nell'Impero Romano*, Messina – Florenţa, 1978; Christopher P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Mass., 1978; Simon Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, 2000.

1. Plin. *Ep.* 8.4.
2. Tac. *Hist.* 3.75; Suet. *Vesp.* 2; vezi reconstituirea carierei la Pippidi, „Tiberius Plautius Aelianus...", cit., pp. 296-300.

Probabil că şi lecturile filozofice ale oratorului, cu precădere cele de tradiţie stoică şi în special cele din tradiţia poseidoniană, l-au îndemnat în aceeaşi direcţie, de vreme ce şi *Discursul boristenitic*, şi pasaje din alte opere păstrează urme clare ale influenţei lui Poseidonios[1].

E aşadar destul de evident că, la origine, Dion era preocupat de temele scitice şi getice independent de războaiele Romei cu dacii şi că abia ulterior a înţeles, aflînd de planurile lui Traian, că poate să-şi pună în valoare această competenţă singulară pe lîngă împăratul a cărui favoare o solicita. Anecdota relatată de Philostratos, în care Traian care îl ia alături de el în carul triumfal pe Dion şi-i spune (ca unul care n-ar fi cunoscut ***ta Hellenika***, limba greacă, ceea ce este, desigur, o exagerare) ***nu ştiu ce spui, dar te iubesc ca pe mine însumi***[2], poate să nu fie adevărată ca atare, dar atestă faptul că în tradiţia ulterioară Dion era perceput ca un apropiat al lui Traian.

De altfel, dincolo de orice anecdotă, discursurile Chrysostomului dovedesc că, în viziunea lui Dion cel puţin, oratorul se considera chemat să joace pe lîngă ***autokrator*** rolul de sfetnic înţelept pe care o tradiţie multiseculară îl atribuia unui personaj epic, venerabilul Nestor, din preajma lui Agamemnon[3]. Atît din cele patru discursuri despre regalitate (***Peri Basileias***), cît şi din pasaje aparţinînd altor discursuri, se desprinde imaginea unui exerciţiu ideal al puterii imperiale, moderată de capacitatea deţinătorului acestei puteri de a-şi alege cu discernămînt şi de a-şi asculta cu bunăvoinţă sfetnicii. Un prim cerc al acestora, prin definiţie ***gerontes***, bătrîni (asemenea lui Dion însuşi, care în anii domniei lui Traian depăşise vîrsta de 60 de ani), pe care patimile domolite de vreme şi experienţa acumulată îi fac înţelepţi, este, evident, Senatul Romei[4] – dar, cel puţin în viziunea lui Dion, lor li se adaugă neapărat reprezentanţii elitelor cultivate ale cetăţilor din provinciile răsăritene, între care se număra şi pe sine fără nici o ezitare[5]. Îmbinînd elogiul cu mustrarea cumpănită, aceşti consilieri ai împăratului îl feresc şi de beţia puterii absolute, şi de contactul primejdios cu demagogii şi cu plebea oricînd predispusă la excese[6]. Ne putem întreba, fără prea multe şanse de a formula un răspuns, în ce măsură *Geticele* lui Dion îmbinau elogiul acţiunii lui Traian cu mustrarea implicită la adresa cuceririi unui neam străvechi de înţelepţi transdanubieni.

---

1. Vezi *infra*, pp. 318-319.
2. Philostr. *VS* 1.7.4.
3. Petre, „A propos des sources de Jordanès", cit. ; François Jouan, „Nestor et Dion de Pruse, conseillers des princes", în Alain Billaut (ed.), OPORA, *La Belle saison de l'hellénisme, Études de littérature antique offertes au Recteur Jacques Bompaire*, Paris, 2002, pp. 43-57.
4. Oswyn Murray, „Philodemon the good King according to Homer", *JRS* 55, 1965, pp. 161-182.
5. Dion. *Or.* 57.11.
6. Desideri, *Dione...*, *op. cit.*, pp. 285-287, 296-297.

Mi se pare oricum posibil să presupunem că Dion şi-ar fi publicat *Geticele* ca introducere istorică la acţiunile împăratului, printre apropiaţii căruia aspira să se numere, şi că medicul de curte Criton, participant direct la cele două războaie dacice, şi-ar fi publicat propriile *Getice* mai degrabă ca pe un jurnal de campanie care dezvolta o perspectivă diferită de scrierea istorică a lui Dion. Că ar fi făcut-o amical, pentru a întregi o scriere despre trecut cu relatarea evenimentelor prezente, sau polemic, pentru a pune la îndemîna publicului cultivat adevăratele *Getice* – cele rezultate dintr-o experienţă directă, şi nu livrescă, a istoriei trăite şi a triumfului complet al împăratului şi al armatelor sale, încheiat cu anexarea noii provincii –, asta nu avem cum să ştim, cu atît mai mult cu cît nu ştim nici dacă *Geticele* lui Dion, pe care le cunoaştem doar prin intermediul variantei lui Cassiodor (cum am mai spus pe parcursul acestei cărţi), variantă utilizată la rîndu-i de Iordanes, menţionau sau nu ceva despre războaiele lui Traian. Textul lui Iordanes nu le menţionează, oprindu-se la o presupusă victorie „gotică" împotriva lui Domitian. Putem aşadar presupune fie că, publicată în preziua acestor războaie, opera lui Dion nu avea cum să se refere la cucerirea Daciei, fie că apologeţii goţilor-geţi, Cassiodor sau Iordanes, ar fi eludat deliberat marea înfrîngere suferită de aceştia în cele două războaie. Personal înclin către prima ipoteză, care concordă cu ambiguitatea *Panegiricului* lui Plinius, precum şi cu consideraţiile referitoare la interesul timpuriu al lui Dion faţă de sciţi şi geţi şi oferă o explicaţie mai completă în legătură cu raportul dintre cele două opere omonime, a lui Dion şi a lui Criton, dar îmi este cît se poate de clar faptul că aceasta rămîne doar una dintre ipotezele posibile cu privire la data exactă şi caracterul celor două *Getici*.

3. *Geticele* şi polemica din jurul războaielor dacice

Orice cititor al izvoarelor referitoare la anii de domnie ai lui Domitian, de la *Panegiricul* lui Plinius cel Tînăr la biografia romanţată pe care Philostratos din Atena o consacră eroului său, filozoful şi taumaturgul Apollonios din Tyana, rămîne convins că, dincolo chiar de ostilitatea elitei senatoriale de la Roma faţă de ultimul dintre Flavii, acesta s-a confruntat şi cu o tenace şi destul de activă rezistenţă a elitelor culturale din provinciile de răsărit ale Imperiului. Chiar dacă acest conflict între autoritatea imperială şi diferiţii retori, filozofi şi literaţi din ultimele decenii ale secolului I d.Hr. ar putea reprezenta nu atît o politică sistematică a împăratului, cît mai degrabă un cumul de cazuri particulare, decurgînd din relaţiile pe care intelectualii provinciilor le cultivă cu personaje de vază de la Roma ce atrag din diverse pricini mînia împăratului, nu poate fi ignorat nici faptul că Vespasian exprima deja clar o neîncredere generică în „filozofi", pe care îi izgonise din Urbe, şi că, în ciuda intervenţiilor lui Titus, această tensiune

nu se stinsese cu totul, izbucnind cu mare intensitate în condiţiile politicii autoritare a lui Domitian. Putem bănui că această atmosferă opresivă este evocată în termeni supradimensionaţi în vremea primilor Antonini pentru a accentua contrastul între tiranul Domitian şi monarhii filoeleni ai noului veac, dar rămîne totuşi valabil faptul că în vremea lui Domitian o parte importantă a elitelor culturale elenofone, adesea reprezentînd chiar elita politică a oraşelor greceşti din provinciile răsăritene ale Imperiului, s-a aflat în conflict cu puterea imperială, devenind, dimpotrivă, un aliat deosebit de activ al împăraţilor din dinastia Antoninilor[1].

Printre persecutaţii lui Domitian, Dion din Prusa, a cărui faimă de orator avea să-i aducă numele de ***Chrysostomos***, *Gură-de-Aur*, este unul dintre cei mai vestiţi. Originar din Bithynia, studiind, după obiceiul vremii, în marile centre de tradiţie greacă şi călătorind încă din anii tinereţii în Imperiu, inclusiv la Roma, după ani buni de carieră strălucită ca orator şi retor, Dion ia calea exilului, după toate probabilităţile din proprie iniţiativă, din pricina procesului şi condamnării protectorului său Ti. Flauius Sabinus, vărul lui Domitian şi fiul fostului guvernator al Moesiei din anii lui Nero, Ti. Flauius Sabinus, fratele lui Vespasian[2]. Nu există un acord între cercetătorii moderni în legătură cu caracterul oficial al acestei pribegii – condamnare imperială sau fugă prudentă a împricinatului –, dar avem certitudinea că, aşa cum va scrie Dion însuşi în diferite discursuri posterioare acestei perioade de exil, el va părăsi Bithynia şi, la sfatul Oracolului delfic, se va refugia cît mai departe de teritoriile Imperiului, *la capătul oikumenei*[3], adică în ţinuturile pontice. Dion ajunge pînă la Olbia, etapă pe care o va descrie cu amănunţime într-un discurs publicat – probabil şi redactat – după întoarcerea din exil. Acolo avea să afle despre asediul pustiitor al geţilor lui Burebista – un neam barbar despre care poate ştia cîte ceva şi de la amicul său Sabinus –, iar pe drumul de întoarcere către Grecia se va abate în sus pe Dunăre pentru a afla mai multe despre acest neam, aflat pînă de curînd încă în război cu Domitian.

Cronologia precisă a sfîrşitului acestor peregrinări *la capătul lumii* e departe de a putea fi stabilită cu certitudine. Datarea discursurilor lui Dion depinde

1. Pentru întreaga problematică, vezi Ronald Syme, *Tacitus* I, Oxford, 1958 ; Glenn W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969. În centrul investigaţiei lui Bowersock se află însă perioada de maximă înflorire a celei de-a doua sofistici, în epoca Severilor.
2. În *Vieţile filozofilor*, Synesios dezvoltă o teorie proprie, după care Dion, dezamăgit de activitatea sa de retor şi sofist, s-ar fi convertit la filozofie în timpul exilului. Critica modernă nu acceptă această dihotomie, considerînd că exilul, probabil voluntar, al lui Dion a fost politic şi că nu există nici o opoziţie între înclinaţia filozofică şi activitatea de profesor şi orator, cele mai preţuite la vremea cînd trăieşte Dion ; vezi mai ales Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, *op. cit.*, pp. 10-13.
3. Dion. *Or.* 13.9-11 ; Desideri, *Dione...*, *op. cit.*, pp. 197-199.

exclusiv de criterii interne, între care locul unde au fost rostite este un indiciu extrem de important. În *Discursul boristenitic*, Dion scrie că asediul getic s-a petrecut *cu mai bine de 150 de ani în urmă*[1], ceea ce nu ne ajută prea mult pentru o datare precisă. Ipoteza lui von Arnim, multă vreme acceptată de toţi cercetătorii, corobora referirile la călătoria lui Dion la Olbia din *Discursul boristenitic* şi cele despre expediţia lui pe Dunăre pe drumul de întoarcere, menţionată în *Discursul olimpic*, cu o întîmplare narată foarte colorat de Philostratos şi care datează precis prezenţa lui Dion într-o tabără romană de la Dunăre în momentul asasinării lui Domitian, în 97 d.Hr. : observînd că, la vestea asasinării împăratului, soldaţii erau pe cale să se răscoale, Dion şi-ar fi smuls hainele de pe el şi, *sărind pe un altar înalt, şi-a început discursul astfel : „Atunci, iscusitul Odiseu şi-a smuls veşmîntul în zdrenţe"*[2] *şi, spunînd acestea, le-a destăinuit că el nu era cerşetorul sau omul de nimic pe care îl crezuseră, ci însuşi înţeleptul Dion, l-a denunţat cu violenţă pe tiran şi astfel i-a îndrumat pe oşteni să arate mai multă înţelepciune şi să se supună Romei*[3].

Punînd cap la cap aceste informaţii şi luînd în considerare faptul că anul 97 d.Hr. este un an olimpic, von Arnim presupunea că Dion, autoexilat la Olbia, ar fi decis să revină de acolo încă în primăvara lui 97, înainte de asasinarea împăratului. Pe drumul de întoarcere, el s-ar fi aventurat pentru un foarte scurt răstimp în ţinuturile getice, ajungînd în preajma unei tabere romane de la hotarul Moesiei la data proclamării lui Nerva ca împărat, pentru ca apoi să se îndrepte spre Prusa, oprindu-se la Olimpia pentru a-şi rosti discursul în iulie 97, poate şi la Atena, unde va fi vorbit *Despre exil*.

Din această reconstituire ar rezulta că Dion ar fi avut doar un contact foarte scurt, de ordinul săptămînilor, cu eroii geţi ai lucrării pe care o va publica în curînd, ceea ce nu ar fi neverosimil, cîtă vreme uzanţa normală în Antichitate era ca istoria să se scrie precumpănitor pe baza unor scrieri istorice anterioare. Un examen minuţios al acestor secvenţe succesive a condus însă în deceniile din urmă la o propunere diferită, ce ţine în mai mare măsură seama de timpul îndelungat pe care îl impun toate aceste deplasări, al căror ***terminus ante quem*** ar trebui să fie, în ipoteza lui von Arnim, luna iulie a anului 97, cînd începe Olimpiada la care se presupune că şi-ar fi rostit Dion discursul. Pornind de la

1. Dion. *Or.* 36.1-3. Cu privire la asediul Olbiei şi la politica pontică a lui Burebista, vezi Emil Condurachi, „Burebista şi oraşele pontice", *SCIV* 4.1953, 3-4, pp. 515-524 ; *idem*, „Burébista, continuateur de Mithridate", cit., pp. 7-14 ; Pippidi, „Data decretului histrian pentru Aristagoras, fiul lui Apatourios", în *Contribuţii la Istoria veche a României*[2], *op. cit.*, pp. 270-286 ; *idem*, „Grecii de peste mări", în Dumitru Berciu, D.M. Pippidi, *Din istoria Dobrogei* I, Bucureşti, 1965 ; Suceveanu, „Burébista et la Dobroudja", cit. ; Suceveanu, ***„Protos kai megistos..."***, cit.
2. Citat din *Il.* 21.30.
3. Philostr. *VS* 17.1 ; von Arnim, *Dionis Chrysostomi Opera, op. cit.*, pp. 301-305.

ideea că nu era posibil ca în atît de puţine luni să se aglomereze atîtea întîmplări şi călătorii şi de la prezumţia că, fugar fiind, Dion nu avea nici un motiv să pornească spre casă înainte de a afla vestea morţii lui Domitian, ipoteza relativ recentă a lui Jones[1] nu mai ia în considerare anecdota lui Philostratos şi presupune că, aflînd de asasinarea lui Domitian, Dion ar fi plecat de la Olbia abia la vestea asasinării împăratului, plănuind să se îndrepte nu direct spre Prusa, unde avea încă mulţi duşmani, ci spre Roma, pentru a-şi aduce omagiul noului împărat, de amiciţia căruia considera că se bucură. Dintr-un motiv sau altul, poate chiar din pricina unei boli pe care o va invoca[2], el ar fi zăbovit ceva mai mult la hotarul Imperiului de la Dunărea de Jos. Între timp, Nerva moare şi Traian devine singur împărat, aşa că Dion se va fi îndreptat spre tabăra lui Traian – care, înainte de a se înfăţişa Senatului la Roma, face o scurtă inspecţie la Dunărea de Jos în iarna 97-98. De vreme ce ştim că Dion va sfîrşi prin a se întoarce triumfător în patrie cu o scrisoare de recomandare din partea noului împărat, e destul de sigur că oratorul l-a întîlnit pe acesta înainte de a se îndrepta spre Bithynia.

Destul de repede însă, Dion va porni din nou în călătorie, trimis în fruntea unei ambasade de notabilităţi din cetatea sa natală la Roma, unde obţine – cel mai probabil în anul 100 d.Hr. – favoruri imperiale pentru Prusa şi unde Dion rămîne aproape doi ani, timp în care compune şi prezintă primele discursuri ***Peri Basileias***. Adunarea cetăţenilor Prusei emite chiar un decret care îi cere să se întoarcă acasă, ceea ce Dion face abia în 101 d.Hr., pornind în martie împreună cu Traian către Dunăre, unde asistă la pregătirile de război de pe ambele maluri, pentru ca apoi, despărţindu-se de suita imperială care intra în campanie, să se oprească la Olimpia, rostind discursul de deschidere a Jocurilor din 101, apoi la Atena, unde ţine *Discursul despre exil*, pentru ca la sfîrşitul verii anului 101 să ajungă în fine înapoi la Prusa.

Această ipoteză implică pe de o parte o mai bună cunoaştere directă a geţilor de către cel care se pregătea să le scrie istoria, iar pe de altă parte, o nouă datare a celebrului pasaj din *Discursul olimpic* despre pregătirile defensive ale geţilor. Acesta este de altfel şi unul dintre argumentele noii propuneri de cronologie : textul lui Dion, adesea invocat în legătură cu geţii, spune *m-am îndreptat de îndată spre Istru (euthş tou Istrou)* şi nu, aşa cum era el în mod tradiţional înţeles, *m-am îndreptat de îndată dinspre Istru*[3]. Pe de altă parte, în 97 d.Hr., datarea tradiţională a şirului de evenimente încheiat cu discursul de la Olimpia nu justifică, cel puţin în opinia lui Jones, tema iminenţei unui război daco-roman aşa cum este el anunţat de Dion. Pacea încheiată recent de Domitian cu dacii nu fusese încălcată şi, înainte de preluarea succesiunii lui Nerva de către Traian, nici nu avea motive

1. Jones, *The Roman World...*, *op. cit.*, pp. 52-53.
2. Dion. *Or.* 45.2.
3. Dion. *Or.* 12.16; *cf.* LSJ s.v. ***euthu*** şi Jones, *The Roman World...*, *op. cit.*, p. 52.

să fie. În schimb, în martie 101 Traian porneşte spre Dunăre pentru a începe efectiv războiul, aşa că atmosfera pe care o evocă textul lui Dion se putea justifica mult mai bine în proximitatea olimpiadei din 101 decît în preziua celei din 97 d.Hr.

Această nouă cronologie pune însă şi mai acut problema semnificaţiei referirilor la geţi din *Discursul olimpic*: pasajul adesea citat pare, cel puţin în interpretarea sa tradiţională, să atribuie geţilor superioritatea morală în conflictul cu Imperiul, tratîndu-i pe romani drept agresori. Elogiul implicit al celor care *se pregăteau*, cum scrie cu destulă solemnitate Dion în discurs, *să lupte pentru libertate şi patrie* – şi nu ca duşmanii lor, *pentru dominaţie şi pentru putere*[1] – ar fi mai uşor de explicat în cronologia propusă de von Arnim, cu referire la războiul purtat de tiranul Domitian, decît ca reflecţie a oratorului care, după ce, ca un desăvîrşit curtean, l-a însoţit pe Traian pînă la Dunăre, s-ar fi dus la Olimpia pentru a spune întregii elenităţi adunate acolo că geţii aveau o certă superioritate morală în campania care începuse sub comanda directă a împăratului. Asemenea declaraţii ostile Romei pe marginea unui război iniţiat de ***Optimus Princeps*** – pe care, pe de altă parte, Dion îl încredinţează constant de întregul său devotament – distonează flagrant cu tonul general al operei lui Dion, ca şi cu justificarea războaielor dacice în propaganda imperială a acelor ani. Mi se pare greu de crezut că Dion şi-ar fi permis să scrie fraze sau poate chiar o întreagă operă întru totul favorabilă geţilor, în care să-i condamne pe romani ca agresori, exact în vremea în care Traian plănuia să dedice lui Marte Răzbunătorul un enorm monument triumfal comemorînd victoria împotriva aceloraşi geţi.

O explicaţie cît de cît posibilă ar fi cea care decurge din cronologia tradiţională a discursurilor lui Dion, care atribuie *Discursului olimpic* o dată apropiată de sfîrşitul lui Domitian. Ar mai exista însă o ipoteză care ar explica, dacă nu întreaga problemă a *Geticelor* şi a elogiului geţilor, pe care, după toate probabilităţile, îl conţinea acea operă, cel puţin problema poziţiei lui Dion din *Discursul olimpic* faţă de războaiele dacice. Dacă recitim fraza lui Plinius despre prima confruntare a lui Traian cu un popor pe care panegiristul nu-l numeşte, dar care este, fără nici un dubiu, cel al dacilor, un popor care *nu lupta pentru libertatea sa, ci pentru subjugarea Romei*[2], şi o comparăm fără prejudecăţi cu fraza lui Dion despre cele două tabere de la Dunăre, unde *unii se pregăteau să lupte pentru libertate şi patrie*, ceilalţi *pentru dominaţie şi pentru putere*[3], ar trebui să conchidem că în ambele cazuri romanii erau cei ce luptau *pentru libertate şi patrie*, iar dacii – *pentru dominaţie şi pentru putere*. Oricît ar părea de surprinzătoare această interpretare a exprimării aluzive, poate chiar voit ambigue, din *Discursul olimpic*, ea se impune oricărui cercetător atent la temele propagandei traianee din preajma războaielor cu dacii, cînd doar supradimensionarea

1. Dion. *Or.* 12.20.
2. Plin. *Paneg.* 11.
3. Dion. *Or.* 12.20.

pericolului pe care îl reprezentau dacii la Dunărea de Jos putea convinge opinia publică de la Roma asupra necesităţii unui angajament militar de mari proporţii al Imperiului.

Nu-mi propun să pun aici în discuţie problema de fond, aceea a gravităţii efective a ameninţării pe care o reprezenta regatul lui Decebal pentru Imperiu. Pe de o parte însă, după aproape un secol de cercetări care au evacuat aproape integral din istoriografie tema aşa-numitului „imperialism" roman, nu mai avem nici un argument solid pentru a presupune că romanii îndeobşte – şi elita Imperiului lui Traian în mod special – s-ar fi aruncat fără preget într-o aventură militară în Munţii Dacici doar din aviditate şi dintr-un expansionism fără noimă. Caesar identificase primul cele două puncte nevralgice de la hotarele Imperiului – zona transdanubiană şi regatul partic[1] –, iar Traian, observator critic al campaniei lui Domitian şi strateg avizat, reia ambele proiecte iuliene. Pe de altă parte – şi oarecum colateral problemelor pe care le-ar ridica o discuţie despre raţionalitatea politică şi militară a cuceririi Daciei –, nu încape nici un dubiu că discursul oficial provenit din cercul apropiaţilor lui Traian a difuzat cu mare intensitate tema pericolului iminent pe care îl reprezenta regatul lui Decebal pentru Roma chiar din anii premergători războiului propriu-zis.

Dincolo de atare considerente, rămîne un fapt incontestabil : acela că, preocupat de legitimarea propriei puteri imperiale şi resimţind probabil şi necesitatea de a convinge Senatul şi opinia publică în general de imperativele consolidării graniţelor continental-europene şi răsăritene ale Imperiului, Traian s-a văzut nevoit să justifice înainte de toate războaiele dacice, unde îl urma de fapt la foarte scurtă vreme pe Domitian, a cărui ilegitimitate tiranică trebuia, pe de altă parte, să o accentueze permanent, pentru ca propria sa legitimitate imperială să nu fie pusă sub semnul întrebării.

E foarte probabil că rezistenţa crescîndă a cercurilor senatoriale împotriva domniei autoritare a lui Domitian a răspîndit rumori ostile campaniilor dacice ale ultimului dintre Flavii încă din anii în care ele aveau loc şi mai ales cu prilejul celor două triumfuri dacice ale împăratului, a căror legitimitate era aprig contestată, chiar dacă în şoaptă. Temele centrale ale acestei critici invocau pe de o parte răspunderea împăratului, incapabil să prevină dramele succesive care au marcat începutul acestui conflict – uciderea lui Oppius Sabinus şi moartea lui Cornelius Fuscus, urmate de un război la care Domitian nu participase personal şi de o pace considerată un compromis ruşinos[2]. În contrast cu propaganda oficială, bine

1. TL *Perioch.* 16 ; Suet. *Caes.* 42, *cf.* 44.6 ; *Aug.* 8.4, 21.2 ; Strab. 7.3.5 ; Velleius Paterculus 2.59.4 ; Plut. *Caes.* 58 ; App. *BC* 2.110, 3.25 ; App. *Illyr.* 13.36.
2. Neutralitatea referirilor lui Suetonius, *Dom.* 6.1, e singulară. Cei mai mulţi autori, fie ei contemporani sau ulteriori, prezintă o imagine extrem de negativă a lui Domitian : Tac. *Agric.* 41.2-4 ; *Hist.* 1.2.1 ; DC 67.8.1, 9.6 ; Oros. *Hist.* 7.10.3-4 ; vezi Karl Strobel, *Die Donaukriege Domitians*, Bonn, 1989, pp. 25-34.

ilustrată de epigramele lui Martial[1], aceste critici persistă ca un zvon constant şi ostil pînă cînd Domitian va fi asasinat, aşa cum s-a întîmplat de altfel cu cele mai multe dintre recriminările Senatului contra unui „tiran" pe care pînă la urmă nu Senatul ca instituţie avea să-l elimine, ci o conjuraţie de palat.

Însă o dată cu proclamarea lui Nerva ca împărat, condamnarea lui Domitian devine o temă oficială şi foarte sonoră. *Panegiricul* lui Plinius – rostit în Senat în anul 100 d.Hr. şi publicat un an mai tîrziu – este dovada cea mai clară a faptului că, în primii ani de domnie a lui Traian, contrastul dintre falsa glorie militară a lui Domitian şi adevărata experienţă militară, cariera prestigioasă de soldat şi calitatea de comandant efectiv a succesorului lui Nerva sînt intens exploatate. Un vast aparat de propagandă literară şi vizuală este pus în mişcare pentru a dovedi că războiul dacic al lui Domitian fusese o farsă păgubitoare pentru Roma.

Între timp însă Traian se îndreaptă tot mai clar către reluarea războaielor cu dacii. Totuşi, în anii 100-101 d.Hr., în imediata proximitate a primului război dacic, *Panegiricul* nu aduce în discuţie sub nici o formă tema cuceririi durabile şi a constituirii unor noi provincii. Dacă printre meandrele retorice ale elogiului lui Traian desluşim cu certitudine o temă, ea este în continuare tema falsului triumf dacic al lui Domitian. Incapabil să apere Imperiul, avid de o glorie uzurpată, Domitian este acuzat de toate perifrazele discursului lui Plinius, în contrast cu adevăratul oştean, purtător al virtuţilor strămoşeşti, care este Traian. Dacă însă virtuţile acestuia din urmă sînt la fel de evidente ca şi viciile împăratului asasinat, nu e la fel de limpede – cel puţin în legătură cu dacii – care este soluţia favorizată de Plinius. Pe de o parte, el aduce laude înţelepciunii lui Traian, care ar fi putut învinge oricînd într-un război cu dacii, însă se mulţumeşte să-i sperie[2]. Pe de altă parte însă, Plinius are şi premoniţia unui sobru şi binemeritat triumf, pe care Traian nu se grăbeşte să-l provoace, dar pe care va fi adus să-l celebreze, fiind mai întîi silit să poarte un război a cărui victorie îi este sortită dintru început[3].

Această complicată şi echivocă modalitate de referire la problema dacică reflectă, în opinia mea, o dificultate reală a cercurilor de apropiaţi ai lui Traian şi a principelui însuşi. Tema războiului dacic devenise oricum controversată şi nepopulară tocmai din cauza polemicii postume cu Domitian. Pe de altă parte, Traian însuşi încerca – cel puţin în primii ani de domnie – să transmită imaginea unui militar supus fără rezerve autorităţii superioare a Cetăţii şi care nu e soldat decît în măsura în care patria i-o cere. În *Panegiricul* lui Plinius, aceasta este tema recurentă care structurează elogierea împăratului. Chiar dacă bănuim că obsesiva evocare a veneraţiei împăratului faţă de autorităţile civile ale Romei este

1. Martial. 5.3.1-6, 5.19.1-4, 6.10.7-88; *Praef.* etc.
2. Plin. *Paneg.* 12, probabil cu referire la o scurtă expediţie punitivă din iarna 98-99 d.Hr.
3. Plin. *Paneg.* 17.

mai degrabă (şi măcar în parte) un deziderat pios al Senatului decît o simplă temă de propagandă imperială, tema rămîne simptomatică pentru atmosfera de la Roma în anii de tranziţie de la scurta domnie a lui Nerva, paradigmă a senatorului venerabil a cărui viaţă se distanţase cu totul de armată şi de război, şi Imperiul lui Traian, adus la purpură tocmai ca exponent al componentei militare a puterii imperiale, de la care tocmai de aceea se aştepta să-l egaleze pe Nerva în subordonarea sa faţă de Senat. În acest context, reluarea războiului cu dacii reprezenta fără îndoială o problemă politică spinoasă.

În general dominată de o literatură pentru care primii Antonini – şi înainte de toate ***Optimus Princeps*** – erau exaltaţi ca modele ale unei puteri imperiale echilibrate şi binefăcătoare, retorica şi istoriografia secolelor al II-lea şi al III-lea d.Hr. nu oferă date cu privire la vreo polemică pe tema războaielor dacice, considerate îndeobşte un episod între altele al concordiei manifeste dintre principe şi cercurile senatoriale. Traian este înfăţişat de această literatură ca paradigma împăratului bun, în contrast cu tiranul Domitian şi cîteodată chiar cu succesorul lui imediat, Hadrian, un ***graeculus*** – imitator mărunt al filozofilor greci –, vanitos şi distant faţă de cercurile aristocratice de la Roma. Cu atît mai frapant este faptul că un text cu mai bine de 200 de ani posterior epocii lui Traian, dialogul *Cezarii* al împăratului Iulian Apostata, păstrează urmele unei tradiţii pertinente pentru această polemică în jurul războaielor de cucerire.

Pasajul din *Caesares* este una din foarte rarele atestări ale adversităţii faţă de Traian şi de cuceririle lui. Retorica utilizată pentru a califica domnia lui Domitian drept o tiranie generatoare de neputinţă şi descompunere – Traian însuşi spune *după ce mi-am asumat conducerea unui imperiu parcă anesteziat, sub narcoză* (***archen narkosan hosper***) *şi deştrămat din pricina tiraniei prea îndelungate*[1] – datează destul de precis tradiţia pe care se întemeiază textul lui Iulian : cîndva în primii ani ai domniei lui Traian, anii polemicii cu tirania lui Domitian. Cu atît mai semnificativă devine opoziţia între excesele războinice ale lui Traian şi tradiţia augustană a fluviilor ca hotare naturale ale Imperiului, amplificată prin prezentarea ostilă a împăratului, ironizat ca beţiv şi nu atît ignorant, cît prea leneş şi prea mahmur pentru a rosti discursuri bine construite[2].

Textul lui Iulian este aşadar una dintre puţinele mărturii ale unei polemici pe tema transformării Daciei şi, ulterior, a teritoriilor cucerite în preliminariile războiului cu parţii în provincii ale Romei. Sugerată şi de intenţia lui Hadrian de a renunţa la toate anexiunile predecesorului său[3], cristalizarea ***post euentu*** a principiului graniţelor naturale pe marile fluvii – Rin, Dunăre, Eufrat – ca principiu fondator atribuit lui Augustus premerge nemijlocit acţiunea lui Hadrian

1. Iul. *Caes*. 22.
2. *Ibidem*.
3. Eutrop. *Breu*. 8.6.1.

de definire riguroasă, militară şi politică, a limitelor Imperiului prin sistematizarea fortificaţiilor de graniţă, despărţind definitiv ţinuturile stăpînite de Roma de lumea barbară exterioară şi materializînd renunţarea la idealul Cetăţii Universale şi la dominaţia exercitată de romani asupra întregului spaţiu cunoscut.

Această tendinţă de circumscriere a spaţiului controlat de Roma nu a triumfat însă decît după sfîrşitul domniei lui Traian, ultimul şi cel mai activ promotor al ideii unei expansiuni fără limite predeterminate a cuceririi. Ruptura dintre Traian şi Hadrian în acest domeniu esenţial al definirii Imperiului nu a fost provocată, ca în cazul lui Augustus, de vreo catastrofă militară anume, ceea ce înseamnă că ideea unei înţelepte limitări a teritoriilor, corelată cu o mai bună administrare a lor, fusese elaborată ca proiect politic, nu ca soluţie de avarie, cu mult înainte ca Hadrian să o pună în practică.

Pentru a-şi proba excelenţa într-o competiţie în care se măsoară direct cu Traian şi cu cuceririle acestuia din Dacia şi din Orient, Augustus e adus să spună: *Nu am cedat pornirilor nemăsurate, plănuind pentru Roma cucerirea Universului, ci i-am chibzuit două hotare aşa cum fuseseră ele dăruite de natură, fluviile Istru şi Eufrat. Iar după ce am adus la ordine neamurile sciţilor şi tracilor, nu mi-am folosit timpul măsurat de voi, o zei, pentru domnie ca să fac să se stîrnească un război din alt război, ci am folosit răgazul acesta pentru a institui legi şi pentru a îndrepta nenorocirile provocate de război*[1].

În opinia mea, un ***terminus ante quem*** al ideilor pe care le reia Apostata în dialogul *Caesares* este sfîrşitul domniei lui Hadrian, iar corelatul acestuia, un ***terminus post quem***, e reprezentat de anii războaielor lui Traian cu dacii. În măsura în care admitem că sursa lui Iulian participă la o polemică inaugurată într-o primă formă încă din primii ani de domnie ai lui Traian – elogiul lui Plinius la adresa înţeleptei stăpîniri de sine a Principelui, care rămîne în vechile hotare ale Imperiului tocmai fiindcă are forţa să le depăşească, sugerează destul de convingător aceasta –, înţelegem mai clar dificultatea pe care o întîmpină Traian şi apropiaţii săi în a face să fie acceptate în acelaşi timp două idei greu de asociat: critica războaielor lui Domitian ca sacrificii zadarnice şi probă a neputinţei tiranului şi apologia celor două războaie dificile şi costisitoare purtate de ***Optimus Princeps*** împotriva lui Decebal, împreună cu corolarul lor – cel mai greu acceptabil –, cel al extinderii Imperiului la nord de Dunăre.

Plinius cel Tînăr, care se face ecoul insistent al temei pericolului dacic şi al perfidiei regelui lor[2], are viziunea unui triumf sever al Principelui care *nu a învins ca să poată triumfa, ci a triumfat fiindcă a învins*[3], dar vorbeşte în acelaşi timp cu o insistenţă elocventă despre admirabila moderaţie a împăratului, care,

1. Iul. *Caes.* 21.
2. Plin. *Paneg.* 16.5.
3. Plin. *Paneg.* 17.4.

deşi sigur de victorie, rămîne pe malul drept al Dunării[1]. Ambiguitatea acestor elogii construite pe tiparul viitoarelor *Oglinzi ale principelui* – lăudînd virtuţile mai degrabă dorite decît reale ale monarhului – ilustrează probabil opinia senatorială încă dominantă în cursul primului război cu dacii, care părea să urmărească mai degrabă o politică de debilitare a regatului dacic decît una de expansiune, decisă oficial abia o dată cu al doilea război. În schimb, regăsim contrariul acestei teme a moderaţiei principelui în interpretarea apologetică a lui Lucius Ampellius, al cărui ***Liber Memorialis*** datează fără îndoială din anii de sfîrşit ai domniei lui Traian şi care scrie că, sub Caesar şi Augustus, *Imperiul i-a învins pe dalmaţi, illyri, egipteni, germani, cantabri şi a pacificat întreaga lume, cu excepţia inzilor, a sciţilor şi a dacilor, fiindcă Fortuna i-a păstrat pe aceştia pentru triumfurile lui Traian*[2].

Din acest unghi de vedere, al polemicii între hotarele naturale reprezentate de cursul marilor fluvii şi teritoriile în principiu nelimitate ale Imperiului, înţelegem mai bine şi fraza lui Appian din *Istoriile romane*, care minimalizează transgresarea acestor graniţe fireşti, scriind că, *în Europa, două fluvii, Rinul şi Istrul, mărginesc cea mai mare parte a Imperiului Roman, Rinul vărsîndu-se în Oceanul de Nord, iar Istrul în Pontul Euxin. Trecînd pe alocuri* (sublinierea îmi aparţine) *dincolo de aceste fluvii, romanii îi stăpînesc pe unii celţi dincolo de Rin şi pe unii geţi dincolo de Istru, anume pe cei numiţi daci.*

Aşadar, pentru romani ideea că armata lor lupta pentru libertate şi patrie, în vreme ce Decebal şi dacii lui, care atacau provinciile de multă vreme stabile de dincolo de Dunăre, rîvneau *puterea şi dominaţia*, era tot atît de firească pe cît este pentru un cititor modern lectura inversă, în care romanii sînt agresorii şi dacii – cei ce poartă un război „just". Citită în acest fel, fraza lui Dion poate foarte bine să se integreze, alături de *Panegiricul* lui Plinius, curentului de opinie favorabil iniţiativelor lui Traian, ale cărui teme le va consolida ulterior opera memorialistică a lui Criton.

Cele două scrieri omonime constituie, oricum, un diptic, cea a lui Criton avînd în centru războiul şi evenimentele imediate, cea a lui Dion – „timpul lung" al istoriei, originile, instituţiile şi tradiţiile. Referindu-se la trecut, Dion putea propune o altă viziune decît cea a unui participant direct la cele două dificile şi sîngeroase războaie cu dacii: viziunea unei civilizaţii străvechi, cu nobleţea ei arhaică, cu regii şi sacerdoţii ei sacri şi înţelepţi. Parte integrantă a unui stadiu primordial de civilizaţie *mai aproape de zei*, ca şi Iranul imaginar din *Discursul boristenitic*, lumea getică, situată, ca şi lumea credinţelor astrale ale magilor persani, pe parcursul unei mişcări de translaţie a excelenţei care conferă faptelor de civilizaţie o valoare universală, se înscrie în matricea stoică a istoriei umanităţii,

1. Plin. *Paneg.* 16.2.
2. L. Ampellius 47.7.

aşa cum fusese ea construită de scrierile lui Panaitios şi Poseidonios. Nici despre străvechii iniţiaţi ai lui Zarathustra nu vorbea Dion cu mai puţină veneraţie decît despre geţii lui Zalmoxis şi Deceneu, ceea ce nu presupunea în nici un fel o condamnare a cuceririi romane în Parţia, ce apărea, în viziunea stoică a translaţiei centrelor de putere, ca un corolar necesar al marilor mecanisme care pun de acord istoria cosmică şi istoria umană pe cale să devină cu adevărat universală.

4. Dion, Cassiodor şi Iordanes

În frazele introductive ale *Geticelor* sale, Iordanes susţine că ar fi rezumat din memorie cele 12 ***uolumina*** ale *Istoriei gotice* a lui Cassiodor[1], după ce le-ar fi citit de două ori[2]. Oricît am vrea să considerăm aceste afirmaţii drept un manierism de autor mimînd modestia doar pentru a fi contrazis, realitatea este că opera lui rezumă drastic scrierea pierdută a predecesorului pe care îl numeşte *Senatorul*. Urmele acestei comprimări şi ale contrasensurilor pe care le produce pot fi regăsite la orice pas în textul *Geticelor*, care, oricîte referiri ar face la autori consacraţi, ca Vergilius sau Dion, pot descuraja orice presupoziţie cu privire la un izvor anterior de bună calitate, din pricina numeroaselor erori cronologice şi factuale.

E cu neputinţă de crezut, de exemplu, că transformarea celui de-al doilea război medic într-un atac neizbutit al lui Xerxes contra „goţilor" ar fi putut proveni de la un autor grec consacrat, care se adresa unui public familiarizat cu istoria ateniană. Textul de pornire al acestui pasaj din *Getice* aparţine însă cu certitudine unui autor familiarizat cu istoria Greciei, care preia, după toate probabilităţile, de la istoricii atenieni din secolul al IV-lea î.Hr. chiar şi cîteva cifre pe care le regăsim în izvoarele post-herodoteene, precum cele ale efectivelor persane în al doilea război medic: un milion de pedestraşi, 1.200 de corăbii de război şi 3.000 de nave de transport. Cassiodor, care în elogiul propriei opere consacrate istoriei goţilor din ***Variae***[3] imită un pasaj al *Istoriilor filipice* ale lui Trogus Pompeius şi îl citează nominal pe Trogus în legătură cu aventurile reginei Thomyris, urma fără îndoială pentru nararea războaielor medice textul istoricului

1. Cu privire la Cassiodor şi la opera sa, vezi Arnaldo Momigliano, „Cassiodorus and Italian Culture of his Time", *Proceedings of the British Academy*, 41/1955, pp. 207-245; Suzanne Theillet, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècles*, Paris, 1984. Cu privire la Cassiodor şi Iordanes, vezi şi Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History, A.D. 500-800, Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton, 1988.
2. Iord. *Get.* 1-3.
3. *Cf.* Cassiod. *Var.* 9.25.5 şi Iust. *Praef.* 4; Otto Seel, *Die* Praefatio *des Pompeius Trogus*, Erlangen, 1955.

galo-roman, de vreme ce epitoma lui Iustin citează aceleaşi efective de pedestraşi şi de nave ca şi Iordanes[1]. La Iustin-Trogus e vorba însă, evident, de victoria grecilor contra perşilor şi ne putem întreba cu ce intenţie va fi inserat Cassiodor povestea lui Xerxes într-o istorie a „goţilor". Ipoteza mea, mai degrabă logică decît demonstrabilă, este că textul lui Cassiodor cu greu i-ar fi putut confunda pe atenienii învingători la Salamina cu sciţii, dar putea încerca să înscrie înfrîngerea lui Xerxes de către greci într-un pasaj elaborat despre consecinţele înfrîngerii lui Dareios de către sciţi şi că Iordanes, oarecum nedumerit de acest raţionament complex, comprimă campania scitică a lui Dareios în nordul Mării Negre şi cele două războaie medice pentru a face din goţi artizanii tuturor înfrîngerilor suferite de perşi în Europa.

Un text ca acela al lui Iordanes, care se simte liber să deturneze chiar sensul celor mai celebre şi mai cunoscute episoade ale trecutului, nu are cum reprezenta o bază sigură pentru reconstituirea unei istorii cu mult mai obscure, ca aceea a geţilor. Este evident că, pentru a putea accepta, fie şi cu titlu de exerciţiu savant, presupunerea că nucleul istoriei geţilor din textul lui Cassiodor, recitit şi rescris de Iordanes, provine de la Dion din Prusa, poate chiar, prin intermediul lui Dion, de la Poseidonios, se cuvine înainte de toate să vedem care ar fi straturile constitutive ale ansamblului informaţiilor transmise de Iordanes.

Am procedat încă mai de mult la o primă operaţie de decapare a textului capitolelor 39-40 şi 67-72 ale *Geticelor* lui Iordanes, pe care o reiau aici dintr-o altă perspectivă[2], pentru a distinge, în ordine cronologică descendentă, ce anume din textul lui Iordanes îi aparţine lui Iordanes însuşi, lui Cassiodor, lui Dion şi, în fine, sursei sau surselor folosite de Dion. E destul de sigur că toate informaţiile care presupun o familiaritate cu limba şi producţia orală a neamurilor gotice – menţiunea despre ***belagines*** şi despre cîntările închinate războinicilor pletoşi, ***capillati*** ai goţilor – sînt adăugate de Iordanes însuşi – ***mea dictione***, cum scrie el – textului de bază, *Istoriile gotice* ale lui Cassiodor, de vreme ce acesta din urmă nu cunoştea limba goţilor[3]. E posibil ca tot de la Iordanes să provină şi calificarea lui Dion drept *autor de anale*, care a provocat unele confuzii cu Dio Cassius[4].

1. *Cf.* Iustin-Trogus 2.10.13-17 şi Iord. *Get.* 10; Forni, *Valore storico e fonti di Pompeo Trogo*, *op. cit.*, pp. 176-180.
2. Petre, „A propos des sources de Jordanès", cit.
3. Bruno Luiselli, „Cassiodoro e la storia dei Goti", în *Passaggio dal mondo antico al medio evo, da Teodosio a San Gregorio Magno*, „Atti dei Convegni Lincei" 45, Roma, 1980, pp. 232-234.
4. Bodor, „Structura societăţii geto-dacice", cit., pp. 11-12, dar *cf.* şi von Arnim, „Praefatio", în *Dionis Chrysostomi Opera*, *op. cit.*, p. IV. E drept că, în imensa operă a lui Cassiodor, Dion Chrysostomul nu e citat nominal, cum poate ne-am fi aşteptat, avînd în vedere formaţia retorică a eruditului autor latin, dar e absolut logic să presupunem că, încumetîndu-se cel dintîi să scrie o monografie istorică despre cei

Dar cele mai importante intervenţii ale lui Iordanes în textul predecesorului său ţin, cum spuneam şi mai sus, de alternarea pasajelor înflorite şi retorice pe care le copiază ca atare de la Cassiodor cu rezumatele proprii ale naraţiunii evenimentelor, în care adesea nu izbuteşte să înţeleagă exact ordinea în care ele se succed şi nici conexiunile cauzale operate de înaintaşi[1]. De la Cassiodor însuşi provin ceea ce von Arnim numea *interpolările lui Cassiodor în textul lui Dion*: aparteurile savante, citatele din autori latini, de la Vergilius şi Trogus la Orosius, pasajul coincident cu cel din *Variae* despre Deceneu, ca şi, probabil, unele constructe retorice încărcate, în stilul său caracteristic, existente şi în abundenta sa operă transmisă direct. Cu acest *caveat* mereu prezent în subtextul analizei, cred că putem afirma totuşi că, ori de cîte ori textul lui Iordanes trimite la geţi şi nu citează surse orale gotice sau, nominal, un alt autor decît Dion, putem presupune că la originea lui se află *Geticele* retorului din Prusa.

În textul lui Iordanes, prima menţiune a *Geticelor* lui Dion apare, destul de surprinzător, în legătură cu Insulele Britanice[2]: *Dio, faimosul autor de anale, ne încredinţează că (locuitorii insulelor) s-au amestecat toţi sub numele de Caledonieni şi Maeatai. Ei locuiesc în colibe, sub acelaşi acoperiş cu oile, pădurile le sînt adesea singura casă şi – nu ştiu dacă pentru podoabă sau din alte pricini – îşi pictează trupurile cu roşu-ruginiu. Poartă războaie dese între ei, fie din lăcomie de putere, fie pentru a spori ceea ce au deja, nu numai călare sau pedestru, ci chiar şi cu care cu doi cai sau cu care cu coase, pe care le numesc îndeobşte essedae. E de-ajuns să spunem aceste puţine lucruri despre forma insulei Britannia.*

Textul relevă dificultăţile tipice de descifrare a palimpsestului pe care îl reprezintă de fapt *Geticele* lui Iordanes. Ce rost ar fi putut avea într-o istorie – fie ea a geţilor sau a goţilor – relatarea despre caledonieni? Nici pentru Iordanes nu e prea clar: pentru el, ca şi, probabil, pentru Cassiodor, istoria goţilor îşi avea

---

pe care îi identifica drept geţi, Cassiodor a utilizat înainte de toate opera cea mai apropiată de spiritul în care reconstituia această istorie şi care purta chiar titlul de *Getikà*, adică opusculul lui Dion. Iordanes îi numeşte în general pe autorii de opere istorice în proză *autori de anale*; *cf. Get.* 13: *Cornelius*, *Get.* 67: *Iosepus*.

1. Vezi mai amănunţit Petre, „A propos des sources de Jordanès", cit., pp. 39-42. Cu privire la relaţia dintre versiunea lui Iordanes şi textul *Istoriei gotice* vezi şi Wagner, *Getika...*, *op. cit.*; Luiselli, „Cassiodoro e la storia dei Goti", cit., pp. 225-253.
2. Iord. *Get.* 11: ***cunctos tamen in Calydoniorum Meatarumque concessisse nomina Dio est celeberrimus scriptor annalium, virgeas habitant casas, communia tecta cum pecore, silveque illis saepe sunt domus, ob decore nescio an aliam quam ob rem ferro pingunt corpora. Bellum inter se aut imperii cupidine, aut amplificandi quae possident, saepius gerunt, non tantum equitatu vel pedite, verum etiam bigis curribusque falcatis, quos more vulgare essedas vocant. Haec pauca de Brittaniae insulae forma dixisse sufficiat.***

originea în utopica insulă Scandza – dar pentru a ajunge acolo, el începe (fără îndoială, tot pe urmele lui Cassiodor, care îl cita la rîndu-i pe Orosius) cu o evocare a Oceanului ca un imens inel acvatic înconjurînd pămîntul şi a cercului de insule care se înşiră, într-o succesiune destul de fantezistă, pe acest parcurs circular, încheiat cu menţiunea magicei Thule, urmată de Scandza. În acest punct se opreşte însă şi insistă asupra Britanniei, fără vreo explicaţie clară a sensului acestei digresiuni.

La un moment dat Iordanes va reveni, polemic, asupra Insulelor Britanice pentru a spune cu destulă energie, împotriva unei tradiţii pe care nu o numeşte, că *n-am găsit nicăieri consemnate în scris poveştile lor (ale goţilor/sciţilor) care să vorbească despre vreo înrobire în Britannia sau în oricare altă insulă şi nici despre izbăvirea lor de către cineva cu preţul unui singur cal, dar, de bună seamă, dacă altcineva din oraşul nostru spune că aceştia au o altă obîrşie decît am spus eu, e liber să mă contrazică. În ce mă priveşte, prefer să cred ce am citit decît să mă încred în poveştile muiereşti*[1]. Acest pasaj ar putea explica de ce reţine Iordanes frazele lui Dion despre caledonieni : ar putea fi vorba despre o poveste gotică ce susţinea că, odinioară, aceştia ar fi fost aserviţi în Britannia şi ar fi scăpat de captivitate datorită unui rămăşag care avea drept miză un cal. E clar că Iordanes nu acceptă această tradiţie şi se justifică prin faptul că nu a găsit-o menţionată în scris, adică la Cassiodor.

Aşadar, după toate probabilităţile, Iordanes pune în legătură pasajul despre Britannia cu o menţiune provenind din literatura orală a neamului său, care povestea ceva despre o prinsoare datorită căreia goţii ar fi putut părăsi Britannia. Ce rămîne însă aproape imposibil de explicat este motivul pentru care *Geticele* lui Dion ajung să vorbească despre caledonieni şi despre Insulele Britanice. Pasajul referitor la Britannia, care include citatul din opera lui Dion, e fără nici un dubiu reformulat de Cassiodor, fiind încărcat de referiri savante la Titus Livius, ***Cornelius annalium scriptor*** (Tacit) şi Strabon, dar adaugă detaliilor despre înfăţişarea silurilor – cu păr negru şi creţ – şi a caledonienilor – înalţi şi roşcaţi – observaţia că insula e bogată în metale, ca şi o propoziţie oarecum surprinzătoare despre apele abundente ale numeroaselor fluvii britanice ***gemmas margaritasque uoluentia***, *rostogolind pietre preţioase şi perle*[2]. În acest context mai degrabă fabulos, inserţia citatului din Dion despre caledonieni şi carele lor de luptă nu ne permite să deducem în ce ordine de idei i-ar fi putut evoca *Geticele* lui Dion pe războinicii locuitori ai Insulelor Britanice, dar nici nu ne interzice să presupunem că Dion ar fi recompus, la cele două extremităţi ale lumii, cea dinspre răsărit şi cea dinspre apus, două arii comparabile de arhaicitate, una britanică şi alta scitică – mărturii ale unui stadiu originar al civilizaţiei universale. O tradiţie mai degrabă

1. Iord. *Get.* 11.
2. Iord. *Get.* 13.

marginală, reprezentată de un vers al lui Seneca din tragedia *Hercule pe muntele OEta* şi de Dionysios Periegetul, vorbea de Istrul ***gemmiferus***, *purtînd pietre preţioase*[1]. Iar Solinus zăboveşte pentru a descrie cu detalii *gemele pontice, unele aurii, altele cu stele sîngerii, care sînt sacre*[2]. Nu exclud aşadar ipoteza unei viziuni „bipolare", în care gemele pontice – Martial vorbea despre smaragdele scitice[3] – să fi avut un corespondent occidental în rîurile britanice rostogolind mărgăritare şi perle. Avînd în vedere că una dintre mărturiile referitoare la gemele pontice provine din textul lui Seneca, ne-am putea gîndi chiar la o posibilă origine poseidoniană a acestei tradiţii despre bogăţia de pietre preţioase de la hotarele lumii. Cu titlu de simplă ipoteză, fără doar şi poate nedemonstrabilă, am putea imagina la originea acestei ciudate referiri dioniene la Insulele Britanice un text din ***Peri Okeanou*** care să propună un itinerar prin ţinuturile de la hotarul lumii cunoscute, acolo unde abundenţa de pietre preţioase adună bogăţii faţă de care neamurile arhaice care locuiesc în aceste teritorii liminare, în simplitatea lor inocentă şi frustă, rămîn indiferente.

Iordanes se întoarce la Dion abia după ce evocă Scandza, patrie originară a goţilor, şi „descălecatul" acestora spre ţinuturile pontice, Sciţia sau Oium. Despărţită de restul lumii printr-o prăpastie de netrecut, şi acea Sciţie originară are trăsăturile unui ţinut al utopiei, de o rodnicie fără seamăn. Iordanes include această enclavă utopică într-un spaţiu imens, mărginit la nord de Oceanul Arctic, la sud de Marea Caspică, Marea Neagră şi Dunăre, incluzînd Dacia ***ad coronae speciem arduis Alpibus eniunta***, *înconjurată ca de o coroană de abrupţii Alpi*[4]. Iordanes atribuie generic acest imens areal goţilor, dar precizează apoi că, la prima lor instalare în Sciţia, lîngă lacul Maeotis, se ştie că-l aveau ca rege pe Filimer, în a doua, cea din *Dacia, Tracia şi Mysia*, pe Zalmoxis, pentru excelenţa căruia îl citează pe Dion, iar în a treia, cînd deveniseră mai civilizaţi şi mai învăţaţi, erau conduşi de două familii regale, una vizigotă, cealaltă ostrogotă[5].

Dion ştia foarte bine – o dovedeşte pasajul din *Discursul boristenitic* despre decăderea Olbiei – că geţii lui Burebista, care asediaseră cetatea, erau diferiţi de sciţii din vecinătate, care o ajutau să supravieţuiască în vremea lui[6]. Dar, din punctul de vedere al istoriei generale a civilizaţiilor, pe urmele lui Poseidonios, Dion putea concepe o mare ***koine*** istro-pontică în care distincţiile dintre geţi – sau *mysieni/moesi*, cum scrie Dion că li se mai zice acestora[7] – şi neamurile scito-sarmatice din stepa nord-pontică să fie subordonate unei înrudiri culturale

1. Sen. *Hercules OEtaeus* 622-623; Dion. Perieget. 318.
2. Solin. 13.3.
3. Martial. 14.9.1.
4. Iord. *Get.* 34.
5. Iord. *Get.* 39-42.
6. Dion. *Or.* 36.
7. Dion. *Or.* 12, 16.

generice. O atare viziune ar putea genera constructul istoric propus de Cassiodor şi reluat de Iordanes, pentru care poporul get/got ar fi pendulat de-a lungul istoriei sale dinspre est spre vest şi viceversa. *Citim despre sediile acestora* (ale goţilor) *că au fost mai întîi doar în Sciţia, imediat lîngă mlaştinile maeotice, într-o a doua etapă în Mysia, Tracia şi Dacia, şi în al treilea rînd din nou deasupra Mării Pontice, în Sciţia*[1]. Este evident că a treia etapă a acestei istorii nu putea fi definită ca atare decît de Cassiodor şi Iordanes, care ştiau amîndoi că în secolele III-IV d.Hr. goţii se deplasaseră din nordul Mării Negre spre teritoriile fostei provincii Dacia. Dar, dacă folosirea toponimului *Mysia* pentru Moesia trădează originea poseidoniană a textului, înşirarea numelor celor trei provincii romane ale Moesiei, Traciei şi Daciei se datorează unui autor contemporan sau ulterior epocii lui Traian, cînd şi Dacia devine provincie romană – în cazul nostru, cel mai probabil lui Dion.

Viziunea unui continuum spaţial şi cultural din Balcani şi pînă în Taurida[2] avea, dincolo de avantajul de a se suprapune pe o experienţă istorică reală a goţilor, capacitatea de a conferi acestei străvechi migraţii precedente şi amestecului de populaţii constatat încă de Poseidonios la gurile Dunării o dinamică istorică proprie, chiar dacă în mare măsură imaginară.

E clar că secvenţa referitoare la ***secunda sedes***, a doua instalare a goţilor/geţilor, provine de la Dion, nu numai în pasajul despre Zalmoxis pentru care e citat explicit, ci probabil pentru substanţa întregii etape, de vreme ce localizarea acesteia în hotarele celor trei provincii romane, Dacia, Tracia şi Moesia, are drept ***terminus ad quem*** epoca lui Traian, cînd cele trei provincii existau efectiv, iar numele de ***Musia*** pentru Moesia trimite la ampla anchetă a lui Poseidonios, reluată şi de Strabon, sugerînd aceeaşi operă a lui Dion ca intermediar între Poseidonios şi *Geticele* lui Iordanes.

Ne vine mai greu să desluşim dacă *Geticele* lui Dion se refereau cumva şi la etapa scitică, pe care Cassiodor-Iordanes o reconstituie ca istorie a unui imperiu gotic originar prin anexarea poveştilor despre sciţi şi amazoane. Sursa identificată de cercetarea modernă pentru această secţiune a *Geticelor* lui Iordanes este Trogus Pompeius, pe urmele căruia Cassiodor, rezumat de Iordanes, povestea despre sciţi şi despre amazoane. Sciţii, învingători ai egipteanului Vesosis – probabil acelaşi cu Sesostris, faraonul imaginar care la Herodot îi biruia el pe sciţi, în vreme ce la Iordanes el este, dimpotrivă, cel învins –, ajung, sub comanda regelui lor, Tanausis, pînă în Egipt, şi de acolo în Asia, pe care o cuceresc, rămînînd acolo sub numele de parţi. Aceşti cuceritori sînt şi soţi ai amazoanelor[3].

1. Iord. *Get.* 38.
2. *Cf. Get.* 54.
3. Iord. *Get.* 44: *Se spune că Vesosis a pornit un război aducător de lacrimi pentru sine contra acestor sciţi, despre care cei vechi spun că erau bărbaţii amazoanelor.*

Soţiile lor, rămase acasă, devin amazoane de nevoie, ca să se apere de un trib anonim de agresori, dar, încurajate de victorie, se organizează sub comanda a două eroine, Lampeto şi Marpesia, şi cuceresc ţinuturi întinse, ajungînd pînă la Caucaz[1]. De acolo, ele cuceresc apoi Armenia, Siria, Cilicia, Galatia, Pisidia şi toată Asia (Mică), transformă Ionia şi Eolia în provincii supuse şi dedică Dianei marele templu de la Efes. După o sută de ani, renunţă la aceste cuceriri şi se întorc la poalele Caucazului.

Pentru a recompune istoria acestui dublu imperiu „gotic" al începuturilor, cel al bărbaţilor şi cel al femeilor, Cassiodor urma, cum spuneam, pe Trogus Pompeius, pe care îl întregea cu referiri la Orosius şi cu obişnuitele citate din poeţii latini – în acest caz Vergilius şi Lucan[2]. Dion nu este citat, dar trebuie să remarcăm totuşi că, atunci cînd Cassiodor-Iordanes se referă la o vîrstă arhaică universală, scriind ***inculti aeque omnes populi regesque populorum***, *toate popoarele şi toţi regii acestora erau (la origine) egal de sălbatici*, această teză generală rezumă foarte exact cîteva secole de reflecţie greacă despre vîrsta de aur a omenirii ca stadiu primordial al civilizaţiei universale şi pare a proveni mai degrabă de la Dion decît de la Trogus. Ea trimite la viziunea lui Poseidonios, pe care o reia şi Seneca în *Epistola către Lucillius*, la care m-am referit într-un capitol precedent[3]. Continuarea textului îl citează nominal pe Trogus pentru modul de viaţă şi uzanţele războinice ale amazoanelor, dar nu trebuie să uităm că o aprinsă polemică referitoare la veridicitatea sau, dimpotrivă, caracterul fictiv al naraţiunilor despre amazoane, începută în vremea războaielor mitridatice, este reluată foarte energic în vremea lui Dion, mai ales de către Appian şi Arrian[4]. Or, cele două momente coincid : primul cu epoca în şi despre care scria principala sursă a lui Dion, anume Poseidonios, al doilea cu posteritatea imediată a *Geticelor* retorului din Prusa, oferind un mediu propice pentru o încercare de a anexa poveştile despre amazoane la istoria străveche a geţilor sau de a le pune măcar în legătură una cu alta.

Amazoanele apar încă din epopeea homerică[5] şi Herodot le consacră un lung ***excursus***, istoricizînd întru cîtva tradiţia epică prin istoria sauromaţilor, pe care îi consideră urmaşi ai amazoanelor şi ai tinerilor sciţi trimişi să le domesticească pe sălbaticele luptătoare, dar care sfîrşesc în fapt prin a fi ei înşişi supuşi de ele[6]. Pentru atenieni, victoria lui Tezeu asupra amazoanelor era un ***topos*** cît se poate

1. Iord. *Get.* 47-50.
2. Iord. *Get.* 42 – Vergilius ; 44 – Lucan ; 48, 61 – Orosius ; 50 – Trogus etc.
3. Iord. *Get.* Vezi *supra*, p. 242.
4. Arr. *Anab.* 7.13.2-6 ; App. *Mithr.* 103 ; Jeannie Carlier, „Voyage en Amazonie grecque", *AAnt.Hung.* 27/1979, pp. 381-405.
5. *Il.* 6.186-187 ; Eusth. *Comm. ad Il.* 6.186.
6. Hdt. 4.110-117. Vezi şi Marco Rossellini, Suzanne Saïd, „Usage des femmes et autres *nomoi* chez les sauvages d'Hérodote", *ASNP*, cl. lett. fil., s. 3, vol. 8.3, 1978, pp. 949-1005 ; Carlier, „Voyage...", cit., p. 382.

de familiar, evocat obligatoriu în legătură cu fondatorul cetăţii lor, atît de oratori, cît şi de atidografi[1].

Dar acest neam de femei războinice nu este cantonat obligatoriu în trecutul legendar sau la acel hotar dintre legendă şi realitate care e considerat a fi războiul troian, amazoanele apărînd intermitent în timpul istoriei, într-un mod care îl nedumerea pe Strabon: *Povestirile care vorbesc despre amazoane au avut o soartă aparte. În celelalte cazuri, într-adevăr, mitul şi istoria au fiecare propriul lor teritoriu, clar separat. Dar cînd e vorba despre amazoane sînt enunţate pentru prezent aceleaşi poveşti fantastice şi imposibil de crezut ca şi istoriile din trecut*[2]. În biografia lui Pompei, Plutarh povesteşte că, după o bătălie victorioasă, romanii ar fi găsit pe cîmpul de luptă încălţări şi scuturi de-ale amazoanelor[3], iar Appian, în *Istoria lui Mithridate*, scrie că, *printre ostaticii şi prizonierii de război s-au aflat multe femei, cu răni asemenea celor ale bărbaţilor şi care păreau a fi amazoane, fie că amazoanele sînt un popor vecin cu aceia* (cu locuitorii regatului Pontului), *care le chemaseră în ajutor ca aliaţi, fie că barbarii din aceste locuri le numesc în genere amazoane pe femeile care merg la război*[4].

Strabon îl citează polemic pe *Theophanes* (din Mytilene), *care l-a însoţit pe Pompei* (în războiul cu Mithridate) *şi care a călătorit la albanieni; el scrie că între amazoane şi albanieni locuiesc aşa-numiţii Geloi şi Legoi, iar alţi autori, ca Metrodoros din Skepsis şi Hypsikrates* (din Amisos), *care nu sînt nici ei străini de aceste locuri, afirmă că ele trăiesc în vecinătatea gargarienilor*[5]. Or, textul lui Iordanes reţine exact această localizare a amazoanelor – *lîngă cetatea Gargara*[6]. La cei doi autori citaţi de Strabon, bărbaţii din Gargara, cetate la poalele Caucazului, sînt actori importanţi ai dramei, deoarece amazoanele îi întîlnesc periodic – două luni în fiecare primăvară – în vîrful muntelui şi se împreună cu ei *în taină şi pe întuneric, la întîmplare*, pentru a procrea, păstrînd fetele şi dînd băieţii gargarienilor, care îi adoptă. La Iordanes, pasajul corespunzător este atribuit de editori lui Trogus Pompeius[7] şi prezintă o variantă apropiată, dar nu identică, a acestor contra-căsătorii promiscue, fără a mai menţiona numele gargarienilor: amazoanele îşi întîlnesc partenerii o singură zi pe an, iar copiii de sex masculin sînt fie daţi tatălui, fie ucişi.

---

1. Th. 2.45.2; [Dem.] *C. Neair.* 122; Lys. *Epitaph.* 6; Isocr. *Paneg.* 4.70; *cf.* Arr. *Anab.* 7.13.6: *Orice orator atenian care face elogiul soldaţilor morţi în luptă menţionează în mod special biruinţa atenienilor asupra amazoanelor.*
2. Strab. 11.5.3.
3. Plut. *Pomp.* 35.5.
4. App. *Mithr.* 103.
5. Strab. 11.5.1.
6. Iord. *Get.* 51: ***iuxta Gargaram civitatem.***
7. Trog. *fr.* 36 Seel = Iord. *Get.* 56-57.

Am insistat în acest punct al discuţiei asupra tradiţiei amazoanelor fiindcă examinarea textelor pe care abia ce le-am citat indică o recrudescenţă a poveştilor cu amazoane în jurul campaniilor lui Pompei în Orient, fie din cauza unor întîmplări reale, fie pentru că propaganda pompeiană în provinciile de expresie greacă favoriza o mitopoieză a cărei eficacitate de mult încercată era din nou solicitată în preajma ambiţiosului general, aceste două posibile explicaţii nefiind în nici un fel reciproc exclusive, chiar dimpotrivă. De aici provine, în opinia mea, resurgenţa interesului pentru acest neam straniu de femei dedicate războiului, despre care scriu atît istoricii din cercul lui Pompei, cît şi Plutarh, Quintus Curtius, Trogus Pompeius – care reface o îndelungată „istorie" a fecioarelor războinice, de la origini pînă în vremea lui Caesar. Or, Poseidonios, care era un actor important în operaţiile de imagine ale lui Pompei, mai ales în legătură cu războaiele mithridatice, nu putea trece cu vederea aceste relatări despre amazoane, ceea ce explică insistenţa lui Strabon – dar şi a lui Diodor – asupra acestui subiect controversat.

Între relatarea lui Strabon despre amazoane şi referirile lui Diodor la ele există numeroase diferenţe. În special este de remarcat faptul că Diodor adaugă poveştilor despre amazoanele pontice şi anatoliene un lung excurs despre amazoanele din Libya, pe care le consideră mai vechi şi mai importante decît cele din aria pontică. Dar ambii autori atestă faptul că în jurul acestei chestiuni se dezvoltă o polemică aprigă între cei care cred în istoricitatea acestor naraţiuni şi scepticii care, asemenea lui Strabon, refuză să le conceadă veridicitatea[1].

Cum spuneam, e greu de crezut că Poseidonios ar fi cu totul străin de aceste dispute. Am putea presupune că filozoful stoic se referea – mai mult sau mai puţin sceptic, dar cu destule detalii – la aceste povestiri despre amazoane şi că, pe urmele lui, Dion le-ar fi integrat unei străvechi istorii a spaţiului istro-pontic, pe care să-l fi postulat ca pe o protoistorie a geţilor, provocînd recrudescenţa polemicilor referitoare la *fecioarele ucigaşe de bărbaţi* în vremea primilor Antonini, cînd scriu şi Appian, şi Arrian.

Tranziţia retorică de la capitolele despre amazoane la citatul din Dion despre Telephos ca rege al geţilor sugerează că şi în textul de bază, un text mai elaborat decît cel transmis de Iordanes, exista o legătură între cele două ipostaze, feminină şi masculină, a faptelor ilustre ale sciţilor: *Dar nu spuneţi „De ce oare o istorie a bărbaţilor goţi are atîtea de spus despre femeile lor ? ", ci ascultaţi povestirea isprăvilor de glorie ale bărbaţilor. Dio – istoricul şi cercetătorul deosebit de harnic care a dat operei sale titlul* Getica *(geţii fiind cei despre care am dovedit mai sus că sînt tocmai goţii, după cum spune Paul Orosius) –, acel Dio îl aminteşte, după un răstimp foarte lung, pe regele numit Telephus, al cărui nume să nu se spună că ar fi străin de limba goţilor, şi doar ignoranţii resping ideea că*

1. Diod. 3.52.1-3, 4.33-36, 58.4.

diferitele neamuri folosesc tot felul de nume, romanii de la macedoneni, grecii de la romani, sarmaţii de la germani, goţii adesea de la huni[1].

Scriind că *Dio îl aminteşte, după un răstimp foarte lung, pe regele numit Telephus*, pasajul implică faptul că, înainte de istoria lui Telephos, Dion ar mai fi atribuit geţilor şi alte isprăvi dintr-un trecut legendar, cu mult anterior războiului troian, data tradiţională a poveştilor despre Telephos. Pe de altă parte, consideraţiile onomastice – oarecum eliptice în textul lui Iordanes – ar putea înlocui o explicaţie mai elaborată pe care Dion putea foarte bine să o considere indispensabilă pentru ca un public elenofon să accepte ideea că Telephos, un erou relativ celebru al istoriei legendare a Greciei, ar fi fost de fapt rege al geţilor.

Nimic din povestea tradiţională a lui Telephos, aşa cum era ea narată de Strabon sau de Diodor, nu-l indica pe acesta ca rege al moesilor balcanici. Dimpotrivă, Strabon ţine să precizeze că regatul Teuthraniei şi al Mysiei lui Telephos se afla în Asia Mică, lîngă gurile fluviului Caicos. Singur Sofocle, cum scriam într-un capitol anterior, ar fi pus – poate – în circulaţie o variantă a istoriei lui Telephos şi a fiului său, care avea o legătură greu de precizat cu certitudine cu ţinutul dunărean[2]. Varianta cea mai obişnuită este legenda lui Telephos arcadianul, fiu al lui Heracles şi al unei prinţese arcadiene, care ajungea rege al Teuthraniei, în Asia Mică. Cel mai cunoscut episod al legendarei biografii a lui Telephos, la care m-am mai referit, povestea că, rănit de lancea lui Ahile, regele află că doar lancea care îl rănise îl poate şi vindeca, aşa că, deghizat şi în zdrenţe, ajunge la Argos, îl răpeşte pe pruncul Oreste şi-l obligă astfel pe Agamemnon să-i ceară lui Ahile să-l vindece. Ahile pune rugină de la lancea sa – o lance miraculoasă, dăruită odinioară de centaurul Chiron tatălui lui Ahile, Peleus, şi pe care după moartea eroului o va moşteni fiul lui Ahile, Neoptolemos – pe rana lui Telephos, acesta se vindecă şi, drept răsplată, fie îi conduce pe ahei de la Aulis la Troia, fie, cum probabil susţinea varianta sofocleană, făgăduieşte să nu lupte nici el, nici urmaşii lui contra aheilor.

Materia mitică pe care diferitele variante ale poveştii lui Telephos o ofereau oricărui exeget era aşadar foarte bogată. Nu ştim cît de amănunţit tratau *Geticele* retorului din Prusa această tradiţie, dar Iordanes păstrează, fără îndoială din textul lui Dion, genealogia – lipsită de orice dramatism – a regelui, fiu al lui Heracles şi a lui Auge (aici sora lui Priam), amintirea victoriei lui Telephos împotriva grecilor, uciderea lui Thersandros, nepotul lui Oedip, povestirea destul de amănunţită a împrejurării în care Telephos a fost rănit, dar nimic despre vindecarea lui miraculoasă, nici despre rolul lui de călăuză către Troia a oştenilor lui Agamemnon[3]. O frază conclusivă aminteşte că fiul şi succesorul lui Telephos – numit de Dion ***Euruphilos***,

1. Iord. *Get.* 58.
2. S. F 210, vezi *supra*, pp. 29-31.
3. Iord. *Get.* 60: *Acesta* (Telephos) *a purtat război cu danaii, în care luptă l-a ucis pe Thersander, căpetenie a Greciei. Atacîndu-l pe Aiax şi urmărindu-l pe Ulise, calul i s-a împiedicat într-o viţă şi a căzut cu el cu tot, dar, deşi rănit în coapsă de suliţa lui Ahile şi multă vreme nevindecat, i-a alungat totuşi pe greci de pe pămînturile sale.*

cu o variantă uşor modificată a clasicului ***Eurupulos*** – a devenit aliat al lui Priam în războiul troian, în speranţa că astfel va obţine inima şi mîna Cassandrei, dar a pierit în luptă şi n-a avut urmaşi.

Acest ultim detaliu deosebeşte oricum varianta transmisă de Dion de versiunea lui Sofocle, care – asemenea poetului *Odiseei* – învinovăţea pentru participarea la războiul troian pe soţia lui Eurypylos, pe care o cingătoare preţioasă dăruită de Priam o împinsese să-şi trimită bărbatul la război şi la moarte. De aceea, ne putem întreba ce pondere va fi avut în *Geticele* lui Dion versiunea sofocleană a istoriei lui Telephos. S-ar putea ca Dion să-l fi urmat pe Sofocle în chestiunea localizării regatului Mysiei în nordul Peninsulei Balcanice şi spre Dunăre, cum e iarăşi posibil ca, pentru o astfel de localizare, el să se fi bazat doar pe omonimia ***Musia-Moesia***, susţinută de Poseidonios, dar nu avem nici un indiciu cu privire la alte peripeţii ale eroului, pe care Iordanes nu le reţine. Din rezumatul acestuia e oricum cert că Dion postula o primă dinastie getică de descendenţi ai lui Heracles.

Evident că principalul obstacol pe care îl întîmpina Dion în anexarea acestor legende la o protoistorie a geţilor (în afară de nume, dacă acceptăm că fraza lui Iordanes despre numele de împrumut urcă, într-o formă sau alta, pînă la textul lui Dion) era delocalizarea unei poveşti istorisite de majoritatea covîrşitoare a mitografilor în legătură cu spaţiul tradiţional grec – Arcadia, Argolida, Troada[1]. Textul lui Iordanes nu pare ezitant în această privinţă, de vreme ce scrie că *acest Telephus – fiul lui Hercule, născut din Auge, sora lui Priam, pe care acesta o luase de nevastă – era de statură uriaşă, dar încă mai înspăimîntător prin forţă, şi egala prin propriile înzestrări geniul lui Hercules, cu care semăna şi la înfăţişare. Strămoşii numeau regatul acestuia Moesia, acea provincie care are la răsărit gurile fluviului Danubius, la sud Macedonia, la apus Istria şi la nord Dunărea*[2].

Cu sau fără un precedent datorat lui Sofocle, anexarea lui Telephos la istoria ţinuturilor moesice, adică getice, este atribuită în mod clar lui Dion de către Cassiodor-Iordanes. Cheia acestei surprinzătoare translaţii este, de bună seamă, propoziţia *strămoşii numeau regatul acestuia Moesia*. Fidel cititor al lui Poseidonios, Dion aplică sistematic principiul identităţii între Mysia şi Moesia şi teza conform căreia în epopee Mysia este situată în Tracia balcanică, argumentată din abundenţă de Poseidonios, aşa cum ne informează Strabon[3]. Însă e greu să presupunem că Poseidonios l-ar fi considerat şi el pe Telephos regele moesilor din Balcani, cîtă vreme şi la Strabon, şi la Diodor, geografia mitului este cea tradiţională,

1. *Od.* 11.520; [Apollod.] 2.7.4, 2.7.8, 3.9.1; DH 1.28.1; Ouid. *Met.* 13.171; Strab. 13.1.68-69; Diod. 4.33.11-12; Hygin. *Fab.* 99.101.
2. Iord. *Get.* 59.
3. Strab. 13.1.69; vezi şi *supra*, p. 31.

microasiatică[1]. La limită, am putea eventual presupune totuşi că insistenţa lui Strabon cu privire la localizarea microasiatică a aventurilor lui Telephos ar putea reprezenta nu atît un ecou al polemicii lui Euripide cu Sofocle, la care făceam aluzie în capitolul despre Charnabon[2], cît propria sa polemică cu o localizare propusă eventual de Poseidonios. Totuşi, Diodor păstrează şi el geografia tradiţional microasiatică a poveştii, adăugînd însă o altă observaţie despre numele eroului, ***Telephos***, pe care îl derivă de la ***elaphos***, numele comun al căprioarei care l-ar fi alăptat pe pruncul abandonat[3], ceea ce ar putea avea o legătură – îndepărtată, ce-i drept – cu observaţiile onomastice ale lui Iordanes pe care le aminteam mai sus.

Fapt este că Dion, care în *Discursul olimpic* citează explicit echivalenţa *mysieni-moesi-geţi*[4], de certă provenienţă poseidoniană, îl proclamă pe Telephos rege al geţilor. Textul lui Iordanes atestă cu certitudine faptul că Dion reconstituia o istorie a geţilor cel puţin din vremea războiului troian şi o primă dinastie de regi ai geţilor coborîtori din Heracles, conferind astfel acestei istorii relativ obscure cel mai prestigios calificativ, acela de parte integrantă a ilustrei istorii a Eladei. Să ne amintim că atît Dionysos din Halicarnas, cît şi Vergilius sau Titus Livius adoptaseră aceeaşi strategie pentru a înnobila originile Romei. Pe ce surse anterioare se va fi întemeiat Dion şi în ce măsură acest episod, la hotarul dintre legendă şi istoria reală, va fi fost precedat şi/sau urmat de alte episoade similare în *Getice* e la fel de greu de precizat.

Oricum, pentru epoca istorică propriu-zisă, Iordanes citează în continuarea pasajului despre Telephos două alte întîmplări – povestea reginei Tomyris, fondatoarea cetăţii Tomis, şi pe cea a asediului cetăţii Odessos de către Filip al II-lea. Pentru anecdota despre regina T(h)omyris, al cărei nume şi conflict cu Cyrus sînt amintite şi de rezumatul lui Iustinus[5], şi de Valerius Maximus[6], Cassiodor-Iordanes se întoarce la Trogus, pe care îl citează explicit[7]. Am putea totuşi presupune, avînd în vedere celebritatea acestei regine care îl biruise pe marele Cyrus, regele perşilor, că şi Dion, poate iarăşi pe urmele lui Poseidonios, amintea de tradiţia menţionată încă de Herodot, dar reluată şi de Strabon, şi de Diodor, despre iscusinţa şi bravura celebrei regine.

Cum spuneam, Cassiodor, urmat de Iordanes, îl citează pentru acest episod pe Trogus Pompeius, dar e clar că reformulează *Istoriile* acestuia sau le combină cu

1. Diod. 4.33.11-12.
2. Vezi *supra*, p. 31.
3. Diod. 4.33.12.
4. Dion. *Or.* 11.16.
5. Iust. 1.8.1-3.
6. Val. 9.10, ext. 1.
7. Iord. *Get.* 61-62 = Trogus, *fr.* 157 Seel, cu comentarii ; vezi şi Forni, *Valore storico e fonti di Pompeo Trogo*, *op. cit.*, pp. 132-134.

cele ale unui alt autor, de vreme ce scrie că numele provinciei Sciţia Mică provine de la strămutarea reginei venite din Sciţia Mare în Dobrogea : numele de Sciţia Mică pentru Dobrogea apare doar în mod excepţional înainte de constituirea provinciei cu acest nume în cadrul reformei lui Diocletian şi anume, dintre textele ajunse pînă la noi, doar în *Geografia* lui Strabon. În schimb, el insistă destul de mult asupra denumirii, pe care o include în demonstraţia sa cu privire la amestecul de populaţii din zona Dunării de Jos şi în mod particular în legătură cu pătrunderea sciţilor la gurile Dunării într-o vreme relativ apropiată de cea în care trăia el însuşi.

Cum am mai spus, *Geografia* lui Strabon nu circulă mai deloc pînă tîrziu, în epoca bizantină, aşa că, dacă e să presupunem că tema pătrunderii scitice în Pontul Stîng şi a întrepătrunderii dintre sciţi şi geţi, prezentă în *Geticele* lui Iordanes sub înfăţişarea teoriei celor trei sedii ale goţilor, se regăsea şi la Dion, nu putem avansa şi ipoteza că Dion ar relua informaţii provenind din opera lui Strabon, care îi este complet necunoscut, şi trebuie să ne referim la o sursă comună pentru Strabon şi pentru Dion – adică, după toate probabilităţile, din nou la Poseidonios. Acesta era, cum am încercat să demonstrez într-un capitol anterior, susţinătorul unei ipotetice ***koine*** culturale istro-pontice, în cadrul căreia putea foarte bine să atribuie unei regine scite fondarea cetăţii Tomis, pe coasta de vest a Pontului Euxin.

Herodot este cel dintîi autor antic (dar departe de a fi şi ultimul) care povesteşte despre victoria reginei Thomyris a massageţilor – un neam înrudit şi vecin cu sciţii şi cu sacii, dar deosebit de aceştia – asupra perşilor conduşi de Cyrus. Întregul context antropo-istoric în care este evocată această uimitoare victorie e deosebit de dramatic şi evocă moravuri singulare ale acestui neam, astfel încît putea lesne reţine atenţia posterităţii. Majoritatea autorilor posteriori lui Herodot, inclusiv Strabon, simplifică lucrurile şi fac din Thomyris regina sciţilor. Philostratos însă îşi aminteşte probabil de această dublă atribuire şi scrie că Thomyris era *o femeie care domnea peste sciţi şi massageţi*[1]. Evident, nu este exclus ca eruditul autor al *Eroicelor* să se refere direct la Herodot, dar am putea bănui şi o sursă mai apropiată în timp de secolul al III-lea d.Hr., care să-i fi asociat, pe temeiul unei false omonimii, pe geţi cu massageţii şi să fi pus povestea reginei Thomyris într-o legătură mai directă cu geţii, confundaţi cu massageţii şi în romanul lui Antonios Diogenes[2]. Dion, ale cărui *Getice* sînt elogiate de Philostratos şi care cunoştea *Istoriile* lui Herodot, ar putea fi bănuit că a pus în legătură cele două sedii, nord-pontic şi moesic, atribuite apoi de Cassiodor şi Iordanes neamului gotic.

Nu e mai puţin adevărat că acestea sînt mai degrabă impresii şi speculaţii savante şi că Trogus rămîne sursa de bază pentru secţiunea nord-pontică a istoriei

1. Philostr. *Heroic.* 6.5.
2. Phot. ; vezi *infra*, pp. 370-376.

începuturilor geţilor-goţi. Tot de la Trogus derivă şi capitolele despre campania scitică a lui Dareios, precum şi cele despre două războaie medice, remaniate astfel încît să pară victorii ale sciţilor-geţi contra parţilor[1], ei înşişi de neam scitic şi pentru Trogus, şi pentru Iordanes[2]. Nu ştim ce spaţiu ocupa în *Geticele* lui Dion lungul răstimp dintre războiul troian şi epoca de ridicare a Macedoniei sub Filip al II-lea. Abia acum revine Cassiodor-Iordanes la textul lui Dion, citîndu-l explicit în legătură cu asediul cetăţii Odessos.

Capitolul despre Filip începe cu informaţia că acesta s-ar fi căsătorit cu *Medopa, fiica regelui Gudila* al geţilor[3]. La Iordanes, episodul are toate şansele să provină din *Geticele* lui Dion, chiar dacă acesta din urmă nu este citat direct. Numele compus ***Medopa*** nu mai apare în nici un alt text în afara celui al lui Iordanes, iar Athenaios îl citează pe Satyros, în lunga listă a soţiilor lui Filip, pentru căsătoria cu prinţesa getă ***Meda***, fiica regelui ***Cothelos***. Reputaţia lui Satyros este dintre cele mai solide şi este de presupus că era bine familiarizat cu istoria geţilor, ca şi Demetrios, originar tot din Callatis. Satyros transmite probabil nu numai faptul exact în sine, cel al căsătoriei dinastice a lui Filip - oricum poligam - cu o prinţesă getă, ci şi numele Medei, ca şi pe cel al părintelui acesteia (care nu mai apar nici ele în alte izvoare). Numele derivat ***Medopa*** urmează o modalitate de compunere grecească şi de aceea sugerează o sursă greacă intermediară între informaţia lui Satyros şi textul latin al lui Iordanes, care nu e familiarizat cu numele proprii greceşti. Ipoteza care îmi pare a fi cea mai verosimilă este aceea că şi Athenaios, şi Dion pornesc de la textul lui Poseidonios, care îl cita pe Satyros pentru căsătoria Medei. Dar, în vreme ce Athenaios transmite informaţia referitoare la numele regelui get şi al fiicei sale conform cu izvorul utilizat, Dion contaminează în acest punct textul, modificînd în parte numele prinţesei gete. La rîndu-i, Iordanes - mai degrabă decît Cassiodor - transformă radical numele regelui get pentru a-i conferi o identitate gotică, aşa încît, în loc de ***Cothelos***, acesta devine, pe baza unei vagi omofonii, ***Gudila***.

Cu privire la anecdota despre asediul lui Filip al II-lea împotriva cetăţii „Odessos", preîntîmpinat de ambasada preoţilor citharezi, pentru care Dion este direct citat de Iordanes, am argumentat cu destulă insistenţă într-un capitol anterior de ce consider că ar putea proveni în *Geticele* lui Dion de la Poseidonios, el însuşi reluînd probabil informaţia transmisă de *Istoriile filipice* ale lui Teopomp[4].

Pasajul despre ***egregius Gothorum ductor Sitalcus*** vădeşte o remarcabilă confuzie cronologică, a cărei origine se află probabil într-un text identic sau asemănător cu cel al lui Diodor, care notează că Sitalkes, aliatul Atenei din primii

1. Iord. *Get.* 63-64.
2. Iord. *Get.* 48, *cf.* Iust. 41.1.1-2.
3. Iord. *Get.* 65.
4. Vezi *supra*, p. 228.

ani ai războiului peloponesiac, era *dușman al regelui Perdiccas al macedonenilor și voia să-l înlocuiască la tron cu Amyntas al lui Filip*[1]. La Diodor e vorba de personaje ale istoriei macedonene de la sfîrșitul secolului al V-lea, dar, pentru un autor mai familiarizat cu istoriile lui Alexandru cel Mare și ale urmașilor lui, numele de Perdiccas nu poate fi decît cel al regentului de la Babilon, drept care îl transferă pe Sitalkes cu un secol mai tîrziu, scriind – cum reține Iordanes – că *Sitalcus* s-a luptat *cu Perdiccas, rege al Macedoniei, pe care Alexandru îl lăsase moștenitor legitim cînd a băut la Babilon otrava prin uneltirile unui slujitor de-al lui*[2].

Cum am văzut mai sus, textul lui Diodor despre Sitalkes conține o sugestie polemică la adresa lui Tucidide. Vorbind despre Teres, tatăl lui Sitalkes, Tucidide relua exact termenii folosiți de Herodot pentru a evalua numărul tracilor și riscurile unei eventuale uniri a acestora, pe care istoricul din Halicarnas o considera imposibilă și împotriva firii. Herodot scria că tracii, deși numeroși, nu sînt capabili de unitate ; Tucidide atribuie sciților, nu tracilor, calitatea de a fi cei mai numeroși, scriind că *nu se află nici în Europa, nici în Asia vreun neam care li s-ar putea împotrivi dacă sciții ar avea o voință comună. Dar ei nu pot egala alte popoare în ce privește buna chibzuială*, ***euboulia***, *și solidaritatea*, ***xunesis***[3]. Or, Diodor îi atribuie lui Sitalkes o remarcabilă *vitejie și capacitate de solidarizare*, ***andreia kai sunesis***. În opinia mea, acest pasaj din *Biblioteca istorică* trădează, cum scriam și mai sus, utilizarea de către Diodor a unei surse familiarizate cu textul lui Tucidide sau cu un text intermediar, dar care răstoarnă în favoarea tracilor lui Sitalkes termenii polemicii referitoare la număr și unitate, enunțați inițial de Herodot în defavoarea tracilor și reluați de Tucidide în defavoarea sciților. Supoziția pe care am formulat-o într-un capitol anterior era că textul lui Diodor despre Sitalkes provine de la Poseidonios.

Cum am mai spus, textul lui Diodor datează corect domnia lui Sitalkes în anii războiului peloponesiac, dovedind că falsa cronologie din *Geticele* lui Iordanes nu provine de la Poseidonios. Poate Cassiodor, rezumîndu-l în grabă pe Dion, sau chiar Dion, citind superficial textul lui Poseidonios, a întîlnit în episodul despre Sitalkes de la începutul războiului peloponesiac cîteva nume macedonene familiare din cercul lui Alexandru – Filip, Amyntas, Perdiccas. Știind că un anume Perdiccas devenise celebru ca moștenitor legitim al lui Alexandru cel Mare, Cassiodor – sau chiar Dion – îi putea atribui lui Sitalkes, imediat după 323, o victorie (în realitate imposibilă cronologic) împotriva regentului macedonean Perdiccas, de fapt reprezentat la Pella de Antipater și niciodată revenit în Macedonia după moartea lui Alexandru. Oricum, un cititor cultivat, dar neatent – fie Dion,

1. Diod. 12.50.3.
2. Iord. *Get.* 66.
3. Th. 2.97.6 ; vezi *supra*, pp. 218-219.

fie Cassiodor –, provoacă eroarea cronologică pe care am semnalat-o „corectînd" textul de bază şi presupunînd că Perdiccas cu care se luptase regele trac Sitalkes ar fi fost acelaşi cu Perdiccas care primea de la Alexandru muribund inelul emblematic al puterii. Spre deosebire de cazul războiului cu Xerxes, care era un *topos* familiar oricărui retor cît de cît educat şi care, prin urmare, nu poate proveni nici măcar de la Cassiodor şi cu atît mai puţin de la Dion, deplasarea acţiunilor lui Sitalkes în contextul celebru al morţii neaşteptate a lui Alexandru ar putea fi atribuită oricăruia dintre cei doi autori.

Ceea ce mi se pare însă mai interesant, pornind de aici, este posibilitatea de a presupune că Dion atribuia geţilor informaţiile culese din surse anterioare cu privire la regii odrisi. Într-adevăr, dacă Sitalkes este calificat de Iordanes – într-un pasaj în care îl citează explicit pe Dion – drept ***egregius dux Gothorum***, e foarte probabil că informaţiile destul de abundente despre Teres, Sitalkes şi Seuthes, dinaştii odrisi menţionaţi de surse clasice de mare prestigiu, cum sînt Herodot, Tucidide sau Xenofon, fuseseră anexate de Dion – pînă la un punct poate chiar pe urmele lui Poseidonios – istoriilor getice. La Arrian, Seuthes apare în locul lui Dromichaites ca învingător al lui Lisimah[1], ceea ce ar putea reprezenta un indiciu cu privire la modul în care va fi apărut misteriosul Zeuta pe lista marilor preoţi de la Zalmoxis la Deceneu. Ipoteza lui Detschew cu privire la acest nume, care este, ca atare, un ***hapax*** transmis doar de către Iordanes, este că ***Zeuta*** reprezintă o coruptelă iordaniană pentru ***Seuthes*** – o identificare cu atît mai ispititoare cu cît în tradiţia despre Abaris numele tatălui acestuia era tot Seuthes[2].

Iordanes nu-l citează explicit pe Dion cu referire la succesiunea de mari preoţi Zalmoxis-Zeuta-Deceneu[3], dar e destul de sigur că această temă a dinastiilor sacerdotale, pe care o regăsim şi în textul lui Strabon, provine la Iordanes tot din *Geticele* retorului din Prusa, ca şi cea mai mare parte a referirilor la marii preoţi ai geţilor : calitatea de *pilophori*, pentru care Dion este citat explicit, „reforma religioasă" a lui Deceneu, precum şi informaţia că Deceneu i-ar fi urmat lui Burebista ca mare preot şi rege după asasinarea sa[4] şi că lui Deceneu i-ar fi succedat Comosicus, *pontif, rege şi judecător suprem*[5], reprezintă elemente ale aceleiaşi teme şi au toate şansele să provină din aceeaşi sursă.

De bună seamă, intervenţiile succesive ale lui Cassiodor – care traduce liber în latineşte textul *Geticelor* lui Dion şi citează, în afară de propriul său elogiu din *Variae*, pe care i-l atribuie aici lui Deceneu, şi din Vergilius, Orosius şi Ablabius –,

1. Arr. *Meta Alex.* 10.
2. Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. *Zeuta.*
3. Iord. *Get.* 39.
4. Iord. *Get.* 72.
5. Iord. *Get.* 73.

precum şi intervenţiile lui Iordanes însuşi, care aminteşte tradiţiile orale ale goţilor ***capillati*** şi faimoasele ***belagines***, normele cutumiare gotice cu care doar el putea fi familiarizat, transformă textul într-un fel de palimpsest. Nucleul originar, aparţinînd Chrysostomului, poate fi însă desprins din această succesiune de intervenţii posterioare, aşa cum propunea deja von Arnim, pentru a recompune măcar nucleul esenţial al ştirilor transmise de opera lui Dion.

Dintre cele trei personaje sacerdotale, Zalmoxis, Zeuta şi Deceneu, acesta din urmă este singurul care apare şi în capitolul sintetic al *Geticelor* care serveşte drept introducere la cea de-a doua etapă din istoria goţilor/geţilor, cea carpato--dunăreană sau moesică, şi ceva mai tîrziu, cînd istoria acestei etape este relatată într-o ordine oarecum cronologică[1]. Dincolo chiar de citatele explicite care îl numesc pe Dion, în opera Chrysostomului păstrată pînă la noi există elemente suficiente care să indice faptul că interesul faţă de civilizaţiile de la hotarele oikumenei arătat de acest retor şi filozof, profund marcat de doctrinele stoice (în parte şi cinice) care circulă în lumea greco-romană a secolelor I şi al II-lea d.Hr. cu mare intensitate, se focaliza cu precădere asupra personajelor iniţiatice de tipul lui Zalmoxis. Tema regalităţii benefice, atît de importantă în cele patru discursuri ***Peri Basileias***, se configurează în întreaga operă dioniană pornind de la contrastul tradiţional dintre regele bun şi tiranul cel rău. Spre deosebire de acesta din urmă, care este o ipostază învеşmîntată în purpură a demagogului, regele moderează calitatea sa de ***autokrator*** prin bunăvoinţa şi capacitatea de a asculta sfaturile celor înţelepţi: un rege, spune el în discursul adresat notabilităţilor din Prusa, *trebuie să-şi afle între oamenii instruiţi consilieri pentru cele mai înalte chestiuni şi, în vreme ce el porunceşte altora, primeşte şi el porunci din partea acestor* (consilieri) *în privinţa a ceea ce trebuie să facă sau să evite.* Dion citează apoi numeroase exemple, de la Agamemnon şi Nestor, Filip al Macedoniei şi Pelopidas, Alexandru cel Mare, ucenic al lui Aristotel, pînă la lunga listă de *consilieri ai cetăţilor şi neamurilor* – Solon, Aristeides, Pericle, Epaminondas, Numa –, cărora le adaugă pe pitagoreici pentru Grecia, pe magi pentru Persia, pe sacerdoţii egipteni, pe brahmanii hinduşi şi pe druizii celţi[2]. Această înşiruire aminteşte îndeaproape de cele două pasaje înrudite ca formă, dar care se contrazic sub aspectul sensului, din *Geografia* lui Strabon şi, respectiv, din ***prooimion***-ul operei lui Diogenes Laertios. După ce aminteşte de Minos şi Licurg, legiuitori şi profeţi, Strabon scrie: *Şi profeţii erau onoraţi, fiind consideraţi vrednici să exercite chiar şi puterea regală, ca unii care dau sfaturi şi îndemnuri de îndreptare nu numai cît sînt în viaţă, ci şi după moarte. Aşa e cazul lui Amphiaraos şi al lui Trophonios, ca şi al lui Orfeu, Mousaios, la geţi Zalmoxis, un pitagoreu, iar în vremea noastră Dekaineos, cel care îi prorocеşte lui Burebista, la bosporani Achaïkaros,*

1. Iord. *Get.* 39, 71-72.
2. Dion. *Or.* 49.3-8.

la indieni gymnosofiştii, la perşi magii şi cei ce invocă morţii pentru a ghici...[1], iar Diogenes Laertios îi contestă pe cei ce pretind *că activitatea filozofică îşi are originea la barbari, şi mai precis magii la perşi, chaldeenii la babilonieni sau asirieni, ca şi gymnosofiştii la indieni, iar la celţi şi la germani cei numiţi druizi şi divinii venerabili, **Semnotheoi**, cum spune Aristotel în* Tratatul de Magie[2] *şi Sotion în cartea 23 a* Succesiunilor[3] *şi tot aşa, că Ochos era fenician, Zalmoxis - trac şi Atlas - libian*[4]. Similitudinea formală a celor trei texte datorate lui Strabon, Dion şi Diogenes Laertios indică o origine comună, pe care am identificat-o, pe urmele lui Gigon şi ale altor exegeţi, în opera lui Poseidonios[5]. Dar ceea ce îmi pare încă şi mai semnificativ în contextul discuţiei de faţă este faptul că, pentru Dion, personajul sacerdotului-consilier regal este o figură centrală a concepţiei sale de ansamblu asupra monarhului ideal[6]. Din acest unghi, interesul pe care Dion îl manifestă pentru sacerdoţii legislatori şi sfetnici ai regilor geţi nu este un accident de lectură, ci o componentă integrantă a propriei sale viziuni, justificînd aprecierea superlativă citată de Iordanes despre geţii *superiori tuturor neamurilor barbare şi aproape egali ai grecilor.*

E imposibil să-i atribuim lui Dion, familiarizat cu toată literatura pitagoreică şi stoică din vremea sa, inversarea cronologică din textul *Geticelor* lui Iordanes: numai un autor complet ignorant în privinţa numeroşilor ***topoi*** referitori la Zalmoxis şi la riturile de nemurire practicate de geţi - adică Iordanes - putea să-l considere pe Zalmoxis mai recent decît Deceneu, despre care Dion scrie că a fost contemporan cu Sulla[7]. Aceleaşi raţiuni l-ar fi împiedicat probabil şi pe Cassiodor să răstoarne cronologia relativă a celor trei mari preoţi aşa cum o face textul *Geticelor* lui Iordanes. În schimb, Cassiodor este cu certitudine responsabil de înzestrarea lui Deceneu cu un program formativ aproape identic cu cel preconizat de el însuşi în ***Variae*** pentru elita romano-gotică din jurul lui Theodoric[8]. Dar nu am nici o îndoială că, în esenţa lor, capitolele referitoare la regii-sacerdoţi ai geţilor provin din *Geticele* lui Dion, pe care textul lui Iordanes îl şi citează explicit în acest context[9], cum sînt convinsă şi de faptul că importanţa relativ mai

1. Strab. 16.2.39; Th. Hopfner, *Mittel- und Neugriechische* Lekano-, Lychno-, Katoptro- *und* Onychomantein, în *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Egypt Exploration Society, 1932, pp. 218-232.
2. Arist. fr. 35, Rose.
3. Sotion F 35, Wehrli.
4. DL 1.1.
5. Vezi *supra*, pp. 243-244.
6. Petre, „A propos des sources de Jordanès", cit.; Jouan, „Nestor et Dion...", cit.
7. Iord. *Get.* 67.
8. Iord. *Get.* 69-70, *cf.* Cassiod. *Var.* 9.24-25; Luiselli, „Cassiodoro...", cit., pp. 232-240; Petre, „A propos des sources de Jordanès", cit., pp. 44-46.
9. Iord. *Get.* 40.

mare acordată lui Deceneu în acest triptic de sacerdoţi, consilieri regali şi legiuitori se datorează nu numai informaţiei de pornire a lui Poseidonios, ci şi lui Dion şi preocupării sale constante faţă de sfetnicii regilor şi rolul lor – proiecţie în istoria civilizaţiilor a propriilor sale aspiraţii de consilier al împăratului[1].

Despre Zalmoxis, textul *Geticelor* ne spune că *mulţi scriitori de anale atestă că era erudit într-o admirabilă filozofie*[2]. Termenii din familia cuvîntului ***eruditio*** revin cu insistenţă în acest pasaj, sugerînd un original grec care atribuia acestor fondatori ai civilizaţiei getice calitatea de ***sophoi***, poate chiar de ***sophistai***, şi o vocaţie didactică pe care rolul de profesori de filozofie jucat de aceşti ***sapientes*** ai geţilor îl atestă. Or, în vremea lui Dion, elitele intelectuale ale Imperiului se defineau printr-o ierarhie dominată de profesori, ***rhetores***, şi sofişti, în raport cu care filozofii reprezentau o categorie mai puţin privilegiată, uneori chiar persecutată de autoritatea imperială[3]. Dion se distingea de contemporani prin aceea că, deşi era un cunoscut retor, avea o aplecare deosebită faţă de filozofie – se povestea că, fugar, luase cu sine două opere ale predecesorilor : dialogul *Phaidon* al lui Platon şi un discurs al lui Demostene –, de unde şi tradiţia bizantină despre „conversia" lui Dion de la sofistică la filozofie[4]. Chiar şi în forma sa actuală, destul de trunchiată, pasajul despre regele-filozof Zalmoxis şi succesorii săi atestă aşadar la origine textul lui Dion, pe care de altfel îl citează explicit pentru fraza conclusivă : *De aceea goţii au fost întotdeauna superiori aproape tuturor barbarilor şi aproape egali (**consimiles**) cu grecii, cum declară Dio – **ut refert Dio***[5].

Poseidonios, urmat de Strabon, reconstituia ceea ce am numit „vieţile paralele" ale lui Zalmoxis şi Deceneu pe tiparul pitagoreic al filozofului itinerant, considerîndu-i pe ambii drept auxiliari ai puterii regale. Dion aminteşte de *admirabila erudiţie filozofică* a lui Zalmoxis, iar în ce-l priveşte pe Deceneu, despre care principala lui sursă, Poseidonios, era categorică în a-l considera un auxiliar al lui Burebista, Dion inversează probabil perspectiva, făcînd din Deceneu personajul principal : Burebista apare doar incidental în text, ca determinare cronologică – în vremea domniei lui, ***regnante Buruista***, Deceneu vine în „Goţia" – sau ca auxiliar al acţiunii reformatoare a acestui ***consiliarius Dicineus***, adevăratul autor al marilor reforme sociale şi religioase responsabile de expansiunea şi de excelenţa geţilor. Cassiodor amplifică la rîndu-i rolul acestui personaj, atribuindu-i merite savante pe care, în textul epistolei atribuite lui Athanaric în ***Variae***, şi le revendica pentru sine însuşi. Într-adevăr, culegerea de scrisori publicate sub titlul citat mai sus, ***Variae***, cuprinde o pretinsă scrisoare care i-ar fi fost adresată lui Cassiodor,

1. Petre, „A propos des sources de Jordanès", cit.
2. Iord. *Get.* 39.
3. Bowersock, *Greek Sophists...*, *op. cit.*
4. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, *op. cit.*, pp. 10-13.
5. Iord. *Get.* 40.

după moartea lui Theodoric, de către succesorul acestuia şi care descria pe larg admiraţia şi afecţiunea defunctului rege faţă de eruditul său consilier Cassiodor, pretinzînd că, de cîte ori avea o clipă de răgaz, Theodoric afla din poveştile consilierului său spusele înţelepţilor, *îl interoga cu cea mai mare atenţie despre drumul aştrilor, despre conturul mărilor, despre miracolele izvoarelor şi, examinînd cu toată rîvna tainele naturii, părea un fel de filozof înveşmîntat în purpură*[1].

Aşa cum propuneam mai sus, tot de la Dion ar putea proveni şi o parte din amănuntele pe care Lucian le menţionează în dialogul *Scitul sau proxenul* cu privire la categoriile sociale la geţi[2]. Oricum, pasajul despre „reformele lui Deceneu" insistă cu detalii asupra categoriei nobile a *pilophorilor*, trimiţînd la opera lui Dion pentru ansamblul ştirilor referitoare la această aristocraţie a *purtătorilor de cuşmă*.

Dion sfîrşeşte prin a-i atribui prerogative regale lui Deceneu însuşi, fără să precizeze în ce mod anume le va fi dobîndit acesta. Ipoteza istoricilor moderni este că, la asasinarea lui Burebista, Deceneu ar fi fost desemnat ca succesor, aşa cum sugerează – dar nu exprimă clar – textul lui Iordanes. Succesorul lui Deceneu ar fi fost un alt mare preot, Comosicus, *aproape la fel de venerat* ca şi Deceneu şi exercitînd concomitent funcţiile de mare preot, rege şi instanţă supremă de judecată. E posibil ca textul lui Dion să fi fost mai explicit în acest punct sau să fi alunecat, ca şi textul lui Iordanes, asupra circumstanţelor în care Deceneu ar fi devenit, din ***consiliarius*** al regelui, rege el însuşi. În fond, nici pentru Dion, care aspira la calitatea de consilier al lui ***Optimus Princeps***, nici pentru Cassiodor,

---

1. Cassiod. *Var.* 9.25.5 : ***Theodoricus rex... cum esset publica cura uacuatus, sententia prudentium a tuis fabulis exigebat... stellarum cursus, maris sinus, fontium miracula rimator acutissimus inquirebat, rerum naturae diligentius perscrutatis quidam purpuratus uideretur esse philosophus.*** *Cf.* Iord. *Get.* 70-71 : ***Qualis erat, rogo, uoluptas ut uiri fortissimi, quando ab armis quantolum uacassent, doctrinis philosophicis inbuebantur ? Videris unum caeli positionem, alium herbarum fructicumque explorare naturas, istum lunae commoda incommodaque, illumsolis labores adtendere et quomodo rotatu caeli raptos retro duci ad partem occidua, qui ad orientalem plagam ire festinant, ratione accepta quiescere. Haec et alia Dicineus Gothis sua peritia tradens, mirabilis apud eos enituit, ut non solo mediocribus, immo et regibus imperaret.*** *(Vezi, rogu-te, ce plăcere, ca nişte bărbaţi prea viteji, de îndată ce aveau un răgaz cît de mic între bătălii, să se îmbibe de doctrine filozofice ? Îl puteai vedea pe unul cercetînd poziţia aştrilor, pe altul studiind natura ierburilor şi fructelor, pe acesta creşterea şi descreşterea lunii, pe celălalt observînd cursul soarelui şi în ce chip, prin rotirea cerurilor, stelele care se grăbesc să ajungă la răsărit sînt duse înapoi către apus, unde se liniştesc, supuse legilor [cereşti]. Transmiţînd toate astea şi multe altele de el ştiute goţilor, Dicineus le-a stîrnit acestora o asemenea admiraţie, încît poruncea nu doar celor de rînd, ci chiar regilor.)*
2. Luk. *Scyth.* 1.1-16 ; vezi *supra*, pp. 226-227, şi *infra*, p. 366.

consiliarius al lui Theodoric, nu era prea oportun să insiste asupra faptului că un erudit auxiliar al regelui beneficiase de pe urma asasinării acestuia.

Recapitulînd, ipoteza maximalistă de la care am pornit ar recupera pentru *Geticele* lui Dion următoarele capitole din textul lui Iordanes (pasajele în italice sînt cele unde Dion este citat explicit).

10 – *despre organizarea socială a caledonienilor*;
34 – despre localizarea Daciei intracarpatice;
38 – despre al doilea sediu al goţilor în Dacia, Moesia şi Tracia;
39 – despre Zalmoxis, Deceneu şi Zeutas, şi despre *excelenţa geţilor*;
40 – *despre **tarabosteseis-pilleati***;
41 – despre cultul lui Marte la geţi, prelucrat de Cassiodor cu intercalarea citatului din Vergilius;
51-57 – elemente disparate despre amazoane;
58 – *despre Telephos ca rege al geţilor*;
62 – despre strămutarea reginei Thomyris a massageţilor şi sciţilor la Tomis;
65 – *despre căsătoria şi asediul lui Filip al II-lea la Odessos şi preoţii-citharezi*;
66 – despre Sitalkes;
67 – despre Burebista şi Deceneu, cu o scurtă intervenţie a lui Cassiodor;
68 – despre Deceneu, după care Cassiodor a intercalat cap. 69-70, lungul pasaj copiat din ***Variae***, cu inserţia lui Iordanes despre ***belagines***;
71 – despre ***pilleati***;
72 – despre ***capillati***, masiv rescris de Iordanes;
73 – despre Comosicus şi Corillo;
76-78 – despre războiul cu Domitian.

Textul lui Iordanes despre Comosicus sugerează o linie succesorală continuă Burebista-Deceneu-Comosicus. În schimb, relatarea despre domnia de 40 de ani a lui ***Corillus*** este însoţită de precizarea energică a faptului că Dacia asupra căreia el a domnit este *vechea Dacie, cea care se vede pe celălalt mal al Dunării din Moesia, încununată de munţi*[1]. De aceea, probabil că *Geticele* lui Dion marcau în acest punct o translaţie a centrului de putere din aria moesică în cea intracarpatică, ceea ce ar justifica şi pasajul despre cursul Dunării din capitolul imediat următor, regele Corillus fiind, cum ne lasă să bănuim structura rezumatului lui Iordanes, cel dintîi rege al Daciei în sens strict.

Am insistat îndeajuns într-un capitol anterior asupra valorii istorice a informaţiilor cuprinse în capitolul 73 al *Geticelor* lui Iordanes, aşa încît nu reiau aici problema succesiunii regilor între Burebista şi Decebal[2]. După îndelungata domnie a lui Corillus, primul rege al Daciei intracarpatice, *şi după un lung interval*, tot

1. Iord. *Get.* 74.
2. Vezi *supra*, pp. 261-264.

de aici pornesc expediţiile de jaf care provoacă reacţia lui Domitian şi dramaticele evenimente relatate în ultima secţiune care ar putea proveni în textul lui Iordanes de la Dion. Între naraţiunea despre Corillus şi cea despre războiul lui Domitian cu dacii lui ***Dorpaneus***, textul lui Iordanes intercalează un nou excurs cu caracter geografic, despre trecătorile Carpaţilor, munţii din preajma *Gothiei pe care strămoşii noştri o numeau Dacia şi care se cheamă acum Gepidia* şi despre *Dunăre, cursul de apă care le întrece pe toate celelalte în afară de Nil*, încheind această digresiune cu fraza *să ne întoarcem, cu ajutorul lui Dumnezeu, la cele de la care ne-am îndepărtat*. Această formulă sugerează că Iordanes – sau mai degrabă Cassiodor – părăsise textul lui Dion pentru a da detalii geografice şi etnografice, revenind apoi la *Getice* o dată cu fraza ***Longum namque post intervallum*** etc., ceea ce implică paternitatea originară a lui Dion şi pentru cele trei paragrafe consacrate războiului din 85-86 d.Hr.

Problema filiaţiei surselor pentru războaiele dacice ale lui Domitian e departe de a fi dintre cele mai simple. În afară de Iordanes, singurul autor care menţionează pentru aceste evenimente acelaşi nume de rege al dacilor ca şi *Geticele*, anume ***Durpaneus***, este Tacit, într-un pasaj din partea pierdută a *Istoriilor* citat de Orosius: *Cît de mari au fost luptele lui Durpaneus, regele dacilor, cu generalul Fuscus, şi cît de mari dezastrele romanilor, le-aş enumera eu într-o lungă înşiruire dacă nu le-ar fi relatat Cornelius Tacitus cu atîta remarcabilă atenţie, **diligentissime***, scrie Orosius[1]. Comentînd acest citat[2], Ronald Syme presupune că, între fraza despre Fuscus şi concluzia perfect taciteeană a pasajului – ***Domitianus tamen prauissima elatus iactantia sub nomine superatorum hostium de extinctis legionibus triumphauit**, însufleţit de cea mai ticăloasă lăudăroşenie, sub cuvînt că i-ar fi biruit pe duşmani, Domitian sărbătorea triumful asupra legiunilor nimicite*[3] –, Orosius ar fi putut găsi, într-adevăr, la Tacit şi alte amănunte cu privire la războiul dacic: un alt pasaj din *Istorii* îl pomeneşte pe C. Fonteius Agrippa[4], guvernatorul abia numit al Moesiei şi căzut în 70 în bătălia cu dacii şi sarmaţii[5], care apare la Iordanes ca predecesor al lui Oppius Sabinus. Această precedenţă e corectă doar într-un sens foarte general, dar nu în sensul unei succesiuni imediate, de vreme ce Oppius Sabinus, ***suffectus*** în 84, devine guvernator al Moesiei la

1. Iord. *Get.* 76-78, *cf.* Orosius 7.10.4 = Tac. *Hist.* 1.2.1.
2. Syme, *Tacitus* I, *op. cit.*, p. 215 n. 5; *idem*, *Problems about Janus*, *op. cit.*, p. 1197.
3. *Cf.* şi DC 67.9.6, exprimînd aceeaşi temă, dar în alţi termeni decît cei împrumutaţi de Orosius de la Tacit: *Cam acestea erau triumfurile, sau, mai degrabă, cum le spunea poporul, funeraliile celebrate de Domitian la Roma în memoria celor căzuţi în Dacia.*
4. Tac. *Hist.* 3.46.2-3.
5. Ioseph. *BJ* 7.90-91 e singurul autor care menţionează moartea lui Fonteius Agrippa în luptă cu sarmaţii; vezi Syme, „The March of Mucianus", cit., pp. 1006-1009 şi *passim*.

14 ani după Agrippa, fiind şi el ucis de daci aproape imediat, în 85 d.Hr. De aceea, probabil că textul rezumat de Iordanes stabilea o altă legătură între cei doi *legati* imperiali, spunînd nu că Sabinus i-a succedat lui Agrippa la conducerea Moesiei, ci, de fapt, că Oppius Sabinus fusese şi el ucis de daci la scurtă vreme după ce devenise guvernator al Moesiei, ca şi Fonteius Agrippa înaintea lui[1].

Pentru menţionarea dezastrului lui Fuscus la Tacit avem mărturia citatului lui Orosius, aşa că şi relatarea sfîrşitului violent al lui Oppius Sabinus, decapitat de daci, putea să fie menţionată în *Istorii*. Oricum, la acest sfîrşit face aluzie Suetonius, care scrie în *Biografia lui Domitian* că acesta a întreprins două expediţii contra dacilor, *prima după ce a fost înfrînt consularul Oppius Sabinus, iar a doua după ce Cornelius Fuscus, prefectul cohortelor pretoriene, căruia îi încredinţase comanda supremă în război, a fost biruit*[2], iar pe urmele biografului, Eutropius aminteşte şi el de ***consularius*** *Appius (sic!) Sabinus şi Cornelius Fuscus, prefectul pretoriului, ucişi împreună cu marile lor armate de către daci*[3].

Pe de altă parte, principala noastră sursă referitoare la războiul din 85-86, Dio Cassius, consemna, după toate probabilităţile, faptul că Decebal devenise rege al dacilor chiar în timpul războiului cu Domitian, de vreme ce *Excerpta Valesiana*, care rezumă *Istoriile* lui Dio Cassius, consemnează că *Douras, care domnise mai înainte, îi lăsase de bună voie domnia lui Decebal*, în vreme ce Orosius, citîndu-l pe Tacit, îl menţionează doar pe Dorpaneus – ca şi Iordanes, de altfel – pentru războiul lui Domitian.

Recapitulînd, amănuntele consemnate în textul lui Iordanes despre războiul lui Domitian se regăsesc în alte surse după cum urmează:

1. *lungul răstimp dintre domnia lui Coryllus şi epoca lui Domitian*: nici un alt izvor;
2. *avariţia împăratului şi temerile dacilor*: la fel, menţiune unică;
3. *regele dacilor Dorpaneus*: nume menţionat şi de Orosius, care îl citează pe Tacit; dimpotrivă, la Dio Cassius, regele Douras începe războiul şi Decebal îl încheie;
4. *Fonteius Agrippa*: menţiune şi la Tacit;
5. *Oppius Sabinus*: amintit de Suetonius şi Eutropius, dar fără episodul decapitării, care apare doar la Iordanes;

---

1. Dacă am accepta această ipotetică restituire, am avea nu numai confirmarea ştirii – pînă acum izolată – a lui Flauius Iosephus, *BJ* 7.90-91, cu privire la sfîrşitul lui Fonteius Agrippa, ci şi o indicaţie cu privire la continuarea luptelor cu dacii (şi nu doar cu sarmaţii) după intervenţia lui Mucianus din 69, aşa cum susţine K. Wellesley, *Cornelius Tacitus. The Histories, Book III*, Sydney, 1967, p. 209; *contra*, Syme, „The March of Mucianus", cit., pp. 106-107, care consideră că, după intervenţia lui Mucianus, dacii fuseseră pacificaţi.
2. Suet. *Dom*. 6.1.
3. Eutrop. *Breu*. 7.23.4.

6. *Fuscus* : menţiuni relativ numeroase, dar divergente – la Tacit, citat de Orosius, fără altă precizare decît că a fost învins de Durpaneus, la Suetoniu şi Eutropius, care adaugă precizarea exactă a calităţii de prefect al pretoriului, în vreme ce la Iordanes exprimarea e vagă.

Statistic, cele mai multe elemente comune cu textul lui Iordanes provin de la Tacit, ceea ce ar putea sugera fie că în acest pasaj Cassiodor l-a utilizat nu pe Dion, ci pe Orosius, fie – ceea ce e la fel de verosimil – că informaţiile reţinute de Tacit erau mai aproape de cele la care avusese acces Dion cînd îşi compunea *Geticele*.

Remarcabil este faptul că, pentru toate informaţiile referitoare la războiul lui Domitian cu dacii putem stabili surse contemporane şi în general bine informate, fie că e vorba de Suetonius, de Tacit sau de Dion Chrysostomul. Aşa cum voi încerca să demonstrez ceva mai departe, Dio Cassius utiliza şi el o sursă strict contemporană, anume *Geticele* lui Criton. De aici şi dificultatea pe care o suscită faptul că numele regelui (regilor) dac(i) care s-a(u) confruntat cu armatele lui Diocletian este transmis diferit de aceste izvoare – D(i)urpaneus la Tacit, poate şi la Dion, Douras şi apoi Decebal la Dio Cassius. Mai mult, această confuzie de nume apare în legătură cu regele care era, fără nici o îndoială, cel mai faimos dintre daci, cel puţin o dată cu încheierea războaielor lui Traian, de vreme ce sfîrşitul lui dramatic figura pe Columnă, la baza Columnei era reprezentat supliciul său postum şi cel puţin două portrete sculpturale îi pot fi atribuite cu destulă certitudine[1]. Cele mai variate încercări de a soluţiona dilema amintită nu au reuşit să o clarifice pînă la capăt[2]. Tacit şi Dion ştiau că generalii lui Domitian se luptaseră cu regele D(i)urpaneus ; Dio Cassius – adică, aşa cum voi încerca să dovedesc de îndată, Criton – îl menţionează pe predecesorul lui Decebal sub numele de Douras şi îl face să intervină pe Decebal în cursul războiului cu Domitian.

Faptul că ambele nume, Diurpaneus (Dorpaneus la Iordanes) şi Decebal, sînt nume comune dacice şi după transformarea Daciei în provincie romană interzice, în opinia mea, orice interpretare a vreunuia dintre ele ca titlu regal sau ca epitet

1. *Fasti Ostienses* (Vidman), pp. 46-47 ; *cf.* inscripţia din Cyrene, *Ann.Ep.* 1929, nr. 8.
2. C. Daicoviciu, în *Istoria României* I, *op. cit.*, p. 295, optează ferm pentru identitatea Douras-Diurpaneus ; dimpotrivă, o mai veche ipoteză a erudiţilor renascentişti, reluată de Wilhelm Tomaschek (*Die alten Thraken* II, *op. cit.*, p. 32) şi Stéphane Gsell (*Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, Paris, 1894, p. 206 n. 1) la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi readusă în atenţia cercetării contemporane de Nicolae Gostar (vezi Gostar – Lica, *Societatea geto-dacică de la Burebista la Decebal*, *op. cit.*, *cf.* Vasile Lica, *Scripta Dacica*, Brăila, 1999), Diurpaneus ar fi un alt nume – dinastic ? – al lui Decebal. Vezi discuţia la Constantin C. Petolescu, „Regalitatea dacică în perioada 44 î.Hr. – 86 d.Hr.", în *IR* I, pp. 671-672.

ex uirtute. În schimb, nu mi se pare imposibil să presupun că Dion – ca şi Tacit, urmat la rîndul lui de Orosius – ar fi consemnat numele ***D(i)urpaneus*** pentru predecesorul lui Decebal, în vreme ce numele lui Decebal însuşi ar fi fost încă necunoscut la data la care Dion îşi publica *Geticele*. Criton l-ar fi corectat ulterior pe Dion, precizînd adevăratul nume al înaintaşului lui Decebal, ***Douras***, precum şi faptul că acesta i-ar fi cedat domnia chiar în timpul războiului cu Domitian celui care avea să fie singurul cu adevărat cunoscut şi cel din urmă dintre regii neamului său. Evident, aceasta presupune o dată de publicare a *Geticelor* lui Dion anterioară războaielor lui Traian, precum şi o eventuală relaţie între textul lui Dion şi consemnările lui Tacit din *Istorii*, redactate şi publicate chiar în vremea ultimului război al lui Traian cu dacii, de vreme ce o scrisoare a lui Plinius cel Tînăr din 107 le menţionează ca pe o apariţie recentă[1]. Or, dacă *Istoriile* apar în 106, cînd Criton nici nu se întorsese bine din Dacia, şi de vreme ce textul lui Tacit are elemente comune cu cel al lui Dion, dar nu şi cu *Geticele* lui Criton, putem presupune că opera lui Dion ar fi început să circule la Roma înainte de plecarea lui Traian în prima campanie contra dacilor, cel mai probabil în timpul în care Dion însuşi se afla la Roma, între 100 şi primăvara anului 102, în vremea primelor discursuri ***Peri Basileias***.

O atare supoziţie ar putea explica şi motivul pentru care, după o îndelungată apologie a geţilor, *superiori tuturor barbarilor şi aproape egali cu grecii*, capitolul despre războiul lui Domitian semnalează subit o neobişnuită cruzime a geţilor, care îi taie capul lui Oppius Sabinus şi jefuiesc fără milă cetăţile romane de la graniţă: verbele ***spoliare***, ***uastare***, ***invadere***, ***depraedare*** se aglomerează în acest pasaj cu o frecvenţă excepţională pentru textul *Geticelor* lui Iordanes. Pe de altă parte, eroizarea geţilor victorioşi contra lui Fuscus contrastează îndeajuns cu tonul sever al pasajului pentru a ne îndemna să presupunem că fraza finală despre anzi, semizeii glorificaţi ca urmare a victoriei contra romanilor, îi aparţine lui Iordanes şi memoriei orale pe care o reprezintă acesta, şi nu textului lui Dion, care insista asupra agresivităţii geţilor lui Diurpaneus. E drept că nici Domitian nu e cruţat de răspundere: avariţia lui îi provoacă pe geţi, iar fraza despre prezenţa împăratului în Illyricum şi despre comanda lui Fuscus, chiar dacă nu condamnă explicit faptul că împăratul însuşi nu a participat într-o campanie în care angajase aproape toată armata Imperiului, sugerează totuşi ceea ce textul lui Dio Cassius avea să exprime explicit, anume că locul împăratului era în fruntea trupelor romane, asemenea lui Traian, şi nu la adăpost, în provinciile danubiene unde se spunea că şi-a petrecut Domitian campaniile dacice, în banchete şi desfătări.

Dacă ar fi să dau frîu liber deducţiilor savante, aş putea presupune că Dion ar fi pornit de la intenţia iniţială de a aduna amănunte despre geţi ca purtători ai unei înţelepciuni ancestrale mai puţin cunoscuţi poate decît alţii şi de aceea meritînd

1. Plin. *Ep*. 6.16.

o mică monografie. Ajuns la Roma, unde cercurile din preajma lui Traian denunţau cu vehementţă pericolul dacic şi suscitau în opinia publică revolta împotriva trădării şi subversiunii reprezentate de acţiunile regelui Decebal, provocînd un război sub semnul lui ***Mars Vltor***, Dion adaugă ultimele capitole ale opusculului său, accentuînd cruzimea şi agresivitatea spoliatoare a geţilor, şi se grăbeşte să publice o istorie a geţilor care avea toate şansele să devină, în condiţiile războiului iminent, mai degrabă un *best-seller* decît o operă de pură propagandă imperială. În ultimul an al războiului cu dacii, în 106 d.Hr., Tacit îşi publica *Istoriile*, cîtă vreme Criton şi împăratul însuşi, după un răstimp de redactare greu de estimat, dar corelat după toate probabilităţile cu ritmul de execuţie a Columnei, îşi vor publica ceva mai tîrziu propriile opere memorialistice. Cu acest prilej, Criton corecta - mai mult sau mai puţin tacit, nu avem cum să ştim - inexactităţile pe care le relevase în opera omonimă a predecesorului, accentuînd, cum vom vedea îndată, tema pericolului dacic care legitima emfatic campaniile lui Traian şi anexarea noii provincii.

Acestea sînt însă doar deducţii, al căror temei e departe de a fi concret sau substanţial. Ce putem afirma fără teama de a greşi este că *Geticele* lui Dion se deosebeau de memoriile omonime ale lui Criton cel puţin prin două elemente constitutive : ele propuneau o viziune istorică şi o incursiune în trecutul îndepărtat al neamului getic, căruia îi atribuiau de altfel, pe temeiul ipoteticelor lor deplasări din nordul Pontului către gurile Dunării, o vastă tradiţie referitoare la excelenţa barbarilor septentrionali. Pe de altă parte, tot Dion va fi pus în circulaţie, pe urmele lui Poseidonios, dar mult mai ferm decît acesta, tema unui stat teocratic, ale cărui origini îndepărtate se vor fi legat de numele şi activitatea lui „Zalmoxis", dar care, în epoca istorică, era opera reformatorului Deceneu, continuat de Comosicus, ***pontifex et rex***. Tot Dion era cel care argumenta faptul că, între aceşti succesori ai lui Burebista şi regii din Dacia intracarpatică cu care se confruntaseră romanii încă din vremea lui Augustus, începînd cu „Coryllus", există o continuitate de civilizaţie depăşind aparenta discontinuitate în spaţiu. Măcar acest din urmă argument avea să fie implicit acceptat şi de Criton, care nu ezită să-şi intituleze memoriile din războaiele dacice cu acelaşi titlu cu care Dion îşi intitula incursiunea în trecutul îndepărtat al geţilor : ***ta Getika***.

5. Criton

O epigramă a lui Martial, datată din decembrie 96 d.Hr., elogiază un medic pe nume Criton, capabil să vindece ulceraţii pe care nici zeiţa Hygeia nu le putea tămădui[1]. Galenus excerptează un autor omonim de tratate despre substanţe

1. Martial. 2.60.6 ; vezi F.E. Kind, s.v. *Kriton* (8), *RE* IX.2 (1922), col. 1835-1938.

vindecătoare, despre care ne spune că făcea parte din ***Domus*** imperială[1], iar o traducere a unui tratat ***Kosmetika*** al aceluiaşi autor circulă, începînd din secolul al IX-lea, în şcolile medicale arabe[2].

Este, fără îndoială, vorba de Titus Statilius Crito, un personaj de vază originar din Heracleia Cariei, pe care cel puţin două dedicaţii – una a colegiului medicilor din Efes şi o a doua chiar din Heracleia Sabace – îl menţionează cu titlurile de ***archiatros***, ***epitropos*** şi ***philos*** – *medic-şef, epitrop şi amic* – al împăratului Traian[3].

În tratatul *Despre magistraturi*, Ioannes Lydus relatează că un anume Criton l-a însoţit pe Traian în campaniile dacice în calitate de medic personal, poziţie pe care pare să o fi ocupat imediat după ce Traian, la moartea lui Nerva, se întoarce la Roma[4]. Ca mulţi medici ai Antichităţii, Criton nu şi-a limitat interesul la profesia în care excela. Elita profesiei medicale dobîndeşte în epoca Antoninilor şi a Severilor – atît în cetăţile greceşti din provincie, cît şi la Roma, ca parte integrantă a celei de-a doua sofistici, perioada de strălucită înflorire culturală din veacurile al II-lea şi al III-lea d.Hr. – o faimă literară şi un prestigiu cultural excepţional. Criton apare ca un precursor al faimoşilor medici, conferenţiari şi autori ai unor opere extrem de diverse aparţinînd acestui curent intelectual care va fi ilustrat înainte de toate de către Galenos.

Opera farmacologică a lui Criton e deosebit de revelatoare pentru natura şi ingeniul acestui medic de curte în cel mai bun sens al cuvîntului. Galenos citează două tratate ale lui Criton, unul în cinci cărţi, despre medicamentele de sinteză (***Peri tes ton pharmakon suntheseos***)[5] şi al doilea – un celebru *Tratat de cosmetică* în patru cărţi, care cuprindea nu numai reţete cosmetice ca atare, de altfel foarte apreciate de Galenos pentru seriozitatea şi caracterul în acelaşi timp novator şi

1. Galen. 1.1.3, ed. C.G. Kühn, Teubner, Leipzig, 1821-1833, vol. XII. p. 445.
2. Cea mai interesantă contribuţie recentă la exegeza operei istorice a lui Criton se datorează lui Ioan Iosif Russu, „*Getica* lui Statilius Crito", *StCl* 14, 1972, pp. 111-128; vezi şi John Scarborough, „Criton, Physician to Trajan: Historian and Pharmacist", în John W. Eadie, Josiah Ober (ed.), *The Craft of the Ancient Historian*, Lanham, 1985, p. 387.
3. Efes: *SEG* IV, 521 = *Ann.Ep.* 1928, 94 = Louis Robert, *La Carie* I, Paris, 1954, p. 179; Heracleia: *Ann.Ep.* 1937, 85 = Louis Robert, *La Carie* I, p. 167; *cf.* şi p. 178, dedicaţia soţiei şi fiului lui Criton. Cu privire la funcţia de ***archiatros***, vezi Martin Wellmann, s.v. ***archiatros***, *RE* II, col. 464-466; Vivian Nutton, „Archiatri and the Medical Profession in Antiquity", *Papers of the British School at Rome* 45, 1977, pp. 191-261.
4. Ioann. Lyd. *De mag.* 2.28.2 = *FgrHist* 200, F 1; *cf. HA*, *Hadrian.* 2.5.6, şi Syme, *Tacitus* I, *op. cit.*, p. 11 n. 3, p. 34 n. 3 şi 4, pp. 52-53.
5. Galen. 5.3 (XIII, p. 786 Kühn); în 6.1 (XIII, p. 862, Kühn) este amintit un alt titlu, ***Peri haplon pharmakon***, considerat a se referi la aceeaşi lucrare.

prudent al tratamentelor recomandate, ci şi indicaţii de diverse naturi: pentru îmbrăcăminte, bune maniere, înfrumuseţare şi graţie[1]. O vastă cultură medicală – numărul de lucrări cunoscute de Criton din opera predecesorilor este remarcabil – se îmbină cu îndrăzneala experimentării şi cu grija curteanului de a răspunde exigenţelor unui mediu aulic, preocupat de ornamente, vestimentaţie şi aspect exterior.

Modelul literar al jurnalului de campanie avea o ascendenţă ilustră cel puţin din vremea lui Xenofon şi apoi a expediţiilor lui Alexandru cel Mare. Medicul lui Traian, participant la războaiele dacice, publică după încheierea acestora o monografie intitulată ***Getika***, poate încă în circulaţie la începutul secolului al X-lea, cînd marele lexicon *Suda* citează cîteva pasaje din această operă care îmbina relatarea înaintării romane în teritoriile dacice cu observaţii de caracter istoric şi antropologic[2]. E greu de afirmat cît din înzestrările pe care le sugerează opera medicală a lui Criton, observator minuţios al faptelor, dar şi personaj curtenitor şi cultivat care se mişcă dezinvolt în mediile aristocratice nu doar de la Roma, ci şi de la Efes şi în general din provinciile elenofone ale Imperiului[3], vor fi marcat monografia consacrată geţilor. Dacă citatele din opera farmacologică a autorului nostru însumează peste 50 de pagini din ediţia Teubner a tratatului lui Galenos, cele opt fragmente păstrate din ***Getika*** abia dacă umplu o pagină.

Lexicografii tîrzii au excerptat textul lui Criton mai ales pentru cuvinte rare – ***boiotiais*** în sens de teren arabil este un ***hapax legomenon***, un unicat – sau pentru întorsături neobişnuite de frază: textul citat de *Suda*, s.v. ***arti, de îndată***, nu poate fi tradus în mod inteligibil decît dacă verbele din frază sînt înţelese ca termeni medicali[4]. Acest fapt pare a indica un stil destul de abscons sau cel puţin încărcat de manierisme, amintind de criticile pe care Lucian le formulează contra istoricilor-medici în opusculul *Despre cum trebuie scrisă istoria*[5]: ţinta ironiilor lui Lucian nu este Criton, ci un alt medic, Callimorphos, contemporan cu satiricul din Samosata şi autor al unei opere intitulate *Despre războiul cu parţii*, dar unele detalii – de pildă observaţia cu privire la excesul de termeni locali – ar putea să se refere şi la medicul lui Traian, a cărui operă Lucian putea să o fi cunoscut.

---

1. Galen. 1.2-3 (XII, pp. 446-50, Kühn); Scarborough, „Criton...", cit., pp. 394-396.
2. *Suda*, s.v. ***arti*** = *FgrHist* 200, F 4; *ibidem*, s.v. ***Boiotiais*** = *FgrHist* 200, F 5.
3. Scarborough, „Criton...", cit., pp. 389, 394.
4. Crit. *FgrHist* 200, F 4 = *Suda*, s.v. ***arti***. Traducerea din *Fontes* I, p. 508, nu este exactă. Ca atare, textul nu pare să aibă sens (*pornesc ca să se situeze pe ei înşişi în fapte complete*), dar, cum propune Scarborough, „Criton...", cit., p. 391, el devine ceva mai inteligibil dacă acceptăm sensul pe care tratatele medicale îl dau pentru ***peraioumenos***, ***apobaino*** şi ***epitithemi***: *s-au dovedit a fi aplicate de îndată pentru o tranzacţie completă*.
5. Luk. *Hist.* 16; Scarborough, „Criton...", cit., pp. 392-393.

E drept, utilizarea termenului ***pilophoros*** în dialogul *Scitul*[1] poate proveni foarte bine de la Dion din Prusa şi nu de la Criton, dar putem presupune că, în polemică cu medicii-istoriografi, Lucian n-ar fi ignorat cu totul comentariile publicate de Criton, ***archiatros*** al lui Traian, despre războiul cu dacii.

Datorită scholiei la Strabon, avem certitudinea că *Geticele* lui Criton foloseau termenul ***pilophoroi*** pentru geţi/daci[2]. În funcţie de datarea *Geticelor* lui Dion din Prusa, imediat înainte sau imediat după apariţia operei omonime a medicului lui Traian, ne putem întreba care dintre cei doi autori l-ar fi introdus pentru prima oară în literatura istorică greco-romană. Foarte probabil că Dion este primul autor care remarcă această particularitate de port a nobililor geţi, dar Criton, participant la campaniile lui Traian, ajuns într-un contact direct cu dacii şi cu instituţiile lor, despre care relatează, pe cît putem judeca azi, cu detalii concrete, pitoreşti chiar, îi face să acţioneze pe nobilii daci şi difuzează la Roma această informaţie, prezentă din abundenţă şi pe Columnă (adică, după toate probabilităţile, şi în *Comentariile* lui Traian ***de bello Dacico***).

Opera istorică a lui Criton a servit înainte de toate drept sursă, cum spuneam, pentru explicarea unor cuvinte sau expresii rare, aşa cum rezultă din utilizarea ei pentru secţiunea ***Getia*** din *Lexiconul de nume barbare* (***Ethnika***) a lui Stefan din Bizanţ, ca şi pentru marele lexicon bizantin *Suda*. Puţinii comentatori moderni ai operei pierdute a medicului lui Traian mai consideră şi că ea a reprezentat o sursă importantă, poate chiar cea mai importantă, pentru relatarea lui Appian cu privire la războaiele dacice, din păcate pierdută şi ea. Incidental, se semnalează şi posibilitatea ca unele detalii din cărţile 67 şi 68 din *Istoriile* lui Dio Cassius, transmise exclusiv prin epitome tîrzii, să-şi fi avut originea în *Geticele* lui Criton.

Cu privire la pasajele din lexiconul *Suda* care ar proveni din *Geticele* lui Criton, o ipoteză foarte interesantă, din păcate prea puţin dezvoltată de studiile ulterioare, a fost formulată de I.I. Russu: pornind de la supoziţia – foarte probabil corectă – conform căreia lexiconul bizantin nu cita direct din *Geticele* lui Criton, ci prin intermediul altor lexicoane care înregistraseră cuvinte rare şi construcţii gramaticale mai puţin obişnuite din opera medicului lui Traian, uneori menţionînd şi autorul de la care provin, alteori nu, Russu propune ca, pe lîngă cele patru citate explicite din *Suda*, să atribuim *Geticelor* lui Criton alte opt pasaje considerate de editori ***adespota***, fără autor citat, dar în care e vorba despre geţi (nu de daci, cum ar fi fost firesc dacă textele ar fi fost copiate de la Appian sau de la Dio Cassius[3]) în relaţie cu romanii. O parte din aceste informaţii au fost luate în discuţie de istoricii moderni ca informaţii provenind din *Suda*, dar este

1. Luk. *Scyth.* 1.1-16.
2. Crit. *FgrHist* 200, F 3 = Schol. cod. A Strab. 7.3.3.
3. Russu, „*Getica* lui Statilius Crito", cit., pp. 116-117.

evident că valoarea lor documentară e cu totul alta dacă acceptăm că provin din textul *Geticelor* lui Criton.

Argumentaţia lui Russu mi se pare cît se poate de convingătoare, mai ales că aproape toate pasajele pe care el propune să i le atribuim lui Criton corespund cu relatări păstrate în rezumatele *Istoriilor* lui Dio Cassius. Or, problema relaţiei dintre secţiunea *Istoriilor romane* ale lui Dio Cassius şi *Geticele* lui Criton este, în opinia mea, mult mai complexă decît se consideră de obicei. Textul lui Dio Cassius despre războaiele dacice nu este, din nefericire, păstrat ca atare, ci doar în rezumate tîrzii, şi nu citează aproape niciodată sursele (oricum, nu-l citează pe Criton). Totuşi, chiar şi în epitomele care ne-au parvenit apar multe elemente foarte concrete care pot fi puse doar pe seama unui martor ocular al campaniilor lui Traian. Voi reveni îndată asupra acestei chestiuni, deocamdată oprindu-mă pentru a examina fragmentele certe şi pe cele propuse de Russu.

Datorită specificului transmiterii prin intermediul lexicoanelor, ele privesc cuvinte rare – ***boiotiais***, la care m-am mai referit, supraveghetorii cîmpurilor şi ai citadelelor fortificate, ***ta erhumata***, interpretate frecvent ca o măsură excepţională de război[1], sau ***gesoi***, lănciile de tip celtic numite ***gaesi*** în latineşte, pe care romanii le-ar fi folosit ca stratagemă pentru a da impresia unui mare număr de oşteni[2]. Cea mai mare parte a citatelor ***adespota*** din *Suda* cu referire la geţi priveşte în schimb utilizări neobişnuite ale unor cuvinte greceşti relativ banale, turnuri de frază pe care lexicograful simte nevoia să le explice şi care se referă în general la evenimente din timpul războaielor lui Traian: o frază despre reluarea ostilităţilor din iniţiativa lui Traian în 105[3], o alta despre geţii şi ceilalţi barbari întîlniţi în cale de armata romană[4], o a treia despre un get pedepsit cu moartea de un comandant furios[5].

Dintre fragmentele ***adespota*** atribuite de Russu *Geticelor* lui Criton, cele mai multe îşi găsesc ecoul şi în *Istoriile romane* ale lui Dio Cassius. Singurul care pare a contrazice relatarea acestuia este fragmentul despre tratativele duse de Decebal cu un anume ***Leukios***[6]. Textul din *Suda*, atribuit de alţi editori excerptelor lui Petrus Patricius din opera lui Dio Cassius, sună astfel: ***epekerukeueto*** *: a discuta printr-un mesager,* ***kerux****. Fiindcă nici un mesager nu a venit la Leukios, a negociat cu el însuşi Decebal.* Or, un pasaj din Dio Cassius rezumat în scrierea despre ambasade a lui Petrus Patricius relatează, dimpotrivă, că, prin faimoasa ambasadă de ***pilophoroi*** din timpul primului război dacic, regele ceruse fie să

1. Crit. *FgrHist* 200, F 5 = Russu, fr. 5.
2. Crit. *FgrHist* 200, F 6 = Russu, fr. 6 cu comentariul despre ***gaesi***.
3. Russu *fr.* 12 = *Suda*, s.v. ***epaneschcto*** (II, p. 331, ed. Ana Adler).
4. Russu *fr.* 14 = *Suda*, s.v. ***ekeinei*** (II, p. 218, ed. Ana Adler).
5. Russu *fr.* 16 = *Suda*, s.v. ***apeiden*** (I, p. 280, ed. Ana Adler).
6. Russu *fr.* 10 = *Suda*, s.v. ***epekerukeueto*** (II, p. 2337, ed. Ana Adler).

trateze el direct cu Traian, fie să poată negocia cu persoane de rang înalt care să aibă mandatul împăratului, drept care fuseseră trimişi *Sura şi Claudius Livianus, prefectul pretoriului (eparchos), dar n-au rezolvat nimic, fiindcă Decebal n-a îndrăznit să li se alăture*[1]. Prima observaţie care se impune este aceea că, pe urmele lui Dio Cassius, Petrus Patricius vorbeşte de ***Sura***, nu de ***Lucius***, ca textul din *Suda*, şi se referă la doi trimişi ai împăratului, nu la unul singur, aşa că e foarte posibil să fie vorba de două episoade diferite, cel menţionat de *Suda* referindu-se eventual la al doilea război, nu la primul, cînd Decebal a evitat sistematic să se angajeze direct în negocieri.

În schimb, fragmentele despre dezertorii romani la Decebal[2], ca şi cel despre revenirea geţilor, în număr de trei mii, în locurile lor de baştină[3] corespund întru totul relatărilor lui Dio Cassius. În fine, atribuirea fragmentului despre Decebal ***hubristes*** lui Criton, de preferinţă faţă de Appian sau Arrian, ar putea întregi înţelegerea noastră cu privire la tendinţa de ansamblu a operei lui Criton, care adăuga, fără nici un dubiu, relatării propriu-zise a desfăşurării campaniilor o viziune politică reflectînd principalele teme de propagandă imperială din jurul războaielor cu dacii.

Corespondenţele dintre fragmentele – e adevărat, „mizere", cum le numeşte Russu – ale *Geticelor* lui Criton şi *Istoriile* lui Dio Cassius Cocceianus provin, în opinia mea, din utilizarea masivă a operei lui Criton de către Dio în relatarea războaielor lui Traian. E destul de verosimil să presupunem, de exemplu, că pasajul despre ambasadele de ***pilophoroi*** trimise de către Decebal provine din *Geticele* lui Criton[4], despre care ştim că menţiona particularităţile ierarhiilor sociale în Dacia liberă. Prin extensie, am putea atribui aceluiaşi autor toate referirile la ambasade din timpul războaielor dacice[5] şi mai ales istoria – destul de fantezistă altminteri – a mesajului burilor, scris pe o ciupercă[6], cu pitorescul

1. DC 68.9.1-3 = *Exc. de legat.* 46 Boor.
2. Russu *fr.* 13 = *Suda*, s.v. ***hupodikoi***: *condamnaţi. Soldaţii dovediţi de crima de a plănui să dezerteze la Decebal sînt pedepsiţi cu moartea* (IV, p. 569, ed. Ana Adler), *cf.* DC 68.9.10, despre obligaţia de a restitui dezertorii după primul război dacic.
3. Russu *fr.* 18 = *Suda*, s.v. ***hupedexanto***: *se angajară, îşi asumară răspunderea. Iar mulţi dintre geţi se refugiaseră, şi trei mii s-au întors. Întîlnindu-i pe comandanţi, se angajară să fie binevoitori şi să se supună decretelor*; *cf.* DC 68.11.1 şi scenele de pe Columnă care înfăţişează grupuri de daci supunîndu-se, XXVII-XIX, XLVI, LII, LXI, LXVI, LXXV, LXXVI (pentru primul război dacic) şi XC, XCI, C, CXVII, CXXIII, CXXX, CXLI, CLV (pentru al doilea război dacic). C. Daicoviciu, *Istoria României* I, *op. cit.*, p. 292, presupune însă că pasajul din *Suda* se referă la epoca lui Augustus.
4. DC 68.9.1.
5. DC 67.6.5, 7.1-2 (cu încoronarea lui Diegis), 68.10.1.
6. DC 68.8.1.

ei amintind de soliile sciţilor către Dareios, şi care nu ar fi putut avea vreun credit decît în măsura în care provenea de la un martor ocular. Pornind de la pasajul referitor la prada de război din Dacia, s-a putut formula şi ipoteza după care episodul trădării lui Bicilis, relatat de Dio Cassius şi reprezentat poate şi pe Columnă[1], ar proveni tot din naraţiunea lui Criton.

Pe de altă parte, pasajul despre Traian care îşi sfîşie veşmintele ca să panseze rănile soldaţilor are toate şansele să provină din însemnările medicului Criton[2], cum ar fi la fel de verosimil ca episodul sinuciderii lui Longinus cu otravă să fi suscitat interesul unui specialist în farmacologie[3]. Citatul din *Geticele* lui Criton care descrie ***gesoi***, lănciile pe care le îmbracă romanii în armură pentru a crea iluzia unei armate mai numeroase, îşi găseşte corespondentul în stratagema similară atribuită de Dio Cassius lui Decebal[4], care ar putea proveni tot de la Criton. Descrierea războiului purtat de Traian *mai mult cu chibzuială decît cu avînt, biruindu-i pe daci cu încetul şi cu mare dificultate*[5], este o notaţie care urcă în timp pînă la un participant direct la expediţie, a cărei reprezentare pe Columnă răspunde riguros imaginii unei înaintări prudente, dificile, dar implacabile[6].

În fine, descrierea admirativă a podului construit peste Dunăre aparţine neîndoielnic cuiva care a văzut cu ochii lui această construcţie la vremea cînd a fost inaugurată, chiar dacă Dio Cassius, care fusese guvernator al Pannoniei Superioare în anii 226-228[7], avusese prilejul de a-l vedea cu propriii ochi, aşa că simte nevoia să adauge acestei entuziaste descrieri propria viziune a imensei construcţii în ruină[8].

O a treia categorie de texte înglobate în relatarea lui Dio Cassius şi care au toate şansele să provină din *Geticele* lui Criton sînt consideraţiile referitoare la

1. DC 68.12.1-5; Lino Rossi, *Trajan's Column and the Dacian Wars*, trad. engl., Londra, 1971, nr. 200 cu comentarii; Scarborough, „Criton...", cit., pp. 390-391.
2. DC 68.8.1.
3. DC 68.12.1-4; Scarborough, „Criton...", cit., p. 391.
4. Crit. *FgrHist* 200, F 6, *cf.* DC 67.10.3.
5. DC 68.14.1.
6. *Cf.* remarca lui Sir Ronald Syme, *Tacitus* I, *op. cit.*, p. 221: *The subjugation of Dacia was slow work and hard work. The pictured scroll on Trajan's column exhibits Roman warfare as routine and engineering, not battle and splendour and glory.* („Subjugarea Daciei a fost o trudă lentă şi dificilă. Sulul figurat pe Columna lui Traian pune în evidenţă operaţiile militare romane ca pe o rutină inginerească, nu ca pe o bătălie cu strălucire şi glorie.")
7. Pentru biografia, ***cursus honorum*** şi analiza operei lui Dio Cassius, vezi Schwartz, *RE* s.v. *Cassius* (40), *Dio*, *RE*, col. 1684-1722 = *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig, 1956, pp. 394-450; Fergus Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, 1964.
8. DC 68.13.1.

planurile strategice ale lui Traian, la viziunea împăratului cu privire la războaiele dacice şi la *ethos*-ul lor, atît ca atare, cît mai ales în comparaţie cu ceea ce este denigrat ca eşecul lui Domitian[1]. Aceste accente polemice, respectiv apologetice, provin fără îndoială dintr-un text apropiat în timp de asasinarea ultimului dintre Flavii şi de ascensiunea lui Traian, iar sursa lor cea mai probabilă rămîn comentariile lui Criton, confident şi curtean abil, ***philos*** al împăratului. Un asemenea personaj putea scrie în chipul cel mai firesc că Traian, care *se distingea mai cu seamă prin simţul dreptăţii, bărbăţie şi simplitatea modului său de a fi, avea un trup vînjos – căci începuse să domnească la vîrsta de 42 de ani – şi înfrunta greutăţile la rînd cu toţi ceilalţi, înălţîndu-se însă deasupra tuturor în ce priveşte sufletul, ca unul care nici nu se avînta cu nesăbuinţa tinereţii, nici nu se poticnea din pricina bătrîneţii*[2].

Însumînd toate aceste observaţii, consider că am putea susţine că *Geticele* lui Criton reprezintă sursa principală pentru capitolele *Istoriilor* lui Dio Cassius despre războaiele dacice, începînd cu textul despre Decebal, Domitian şi falsul triumf al acestuia şi pînă la pasajele despre încheierea cu adevărat triumfală a celui de-al doilea război dacic. Spre deosebire de *Comentariile* lui Traian, opera lui Criton era scrisă în greceşte – ceea ce i-a asigurat o circulaţie mult mai importantă în mediile elenofone, la care se referă Dio Cassius în materie de istorie. În starea în care ne-au parvenit cărţile 67 şi 68 ale *Istoriilor* lui Dio Cassius, această ipoteză e greu de coroborat prin elemente de stil, dar, în opinia mea, există chiar în această formă rezumată a textului un indiciu destul de sugestiv, deşi indirect. Atunci cînd Dio scrie *eu îi numesc **Dakoi** pe cei de care am vorbit, aşa cum îşi zic ei înşişi şi cum le spun şi romanii, chiar dacă nu ignor faptul că unii greci îi numesc pe aceştia **Getai** – fie exprimîndu-se corect (**orthos**), fie nu, căci ştiu prea bine că geţii sînt cei care locuiesc dincolo de Haemus, de-a lungul Istrului*[3], nu încape nici o îndoială, în opinia mea cel puţin, că el se referă polemic la folosirea etnonimului ***Getai*** în legătură cu neamul supus de Traian în războaiele dacice. Or, Criton exact asta făcuse, intitulînd ***Getika*** propriile sale memorii de război. Aşa că Dio Cassius utilizează masiv textul lui Criton, dar înlocuieşte sistematic etnonimul ***Getai*** cu cel de ***Dakoi***.

Dacă aşa stau lucrurile, putem presupune că opera lui Criton nu era o monografie despre trecutul şi instituţiile Daciei libere, aşa cum am putea bănui după şapte din cele opt citate transmise sub numele lui de autorii tîrzii – cel de-al optulea, despre acţiunile lui Traian după încheierea războaielor dacice[4], precum

1. DC 67.6.1, 7.4.
2. DC 68.6.2; elogiul maturităţii lui Traian, aflat la vîrsta potrivită pentru guvernarea Imperiului, apare şi în *Panegiricul* lui Plinius cel Tînăr.
3. DC 67.6.2.
4. Crit. *FgrHist* 200, F 8 = *Suda*, s.v. ***kathistamenos***.

şi toate fragmentele ***adespota*** pe care Russu propune să le atribuim tot operei medicului lui Traian, corespund genului literar al *Comentariilor* –, ci o relatare despre campaniile la care autorul participase, cu notaţii referitoare la diferite particularităţi ale duşmanilor Romei pe măsură ce armata lui Traian le întîlnea în înaintarea ei spre inima regatului lui Decebal, înscriindu-se într-o tradiţie care urcă în timp pînă la ***Anabasis*** a lui Xenofon.

Deosebirile dintre această operă şi cea omonimă a lui Dion din Prusa sînt deopotrivă legate de subiect şi de spiritul pe care îl putem atribui fiecăreia. Dion îşi concepuse *Geticele* în vremea lui Domitian şi, după toate probabilităţile, le publicase, cum am văzut, înainte de cucerirea Daciei, ceea ce ar explica absenţa oricărei referiri la Decebal şi la războaiele lui Traian în *Geticele* lui Iordanes. Judecînd după tonul citatelor explicite despre excelenţa getică, Dion transfera în propriul său veac tema superiorităţii morale a unei societăţi simple, arhaice, dar animate de un ***ethos*** superior. Abia spre sfîrşitul *Geticelor* sale, Dion adaugă cîteva accente menite să reliefeze agresivitatea „geţilor" şi deci să sugereze legitimitatea acţiunii de cucerire a teritoriilor lor. Criton este, dimpotrivă, martor şi participant al unui război cu altă finalitate, în care acţiunea lui Traian e contrapusă deopotrivă abuzului, ineficienţei şi risipei celuilalt împărat, Domitian, dar şi unui adversar perfid, un fel de Hannibal al geţilor, meşter în capcane şi strategeme, duplicitar şi extrem de periculos, pe care numai excepţionala virtute militară şi morală a lui Traian l-a putut birui.

Relatarea războaielor dacice pe care ne-o transmit rezumatele din opera lui Dio Cassius atestă o construcţie în contrapunct, unde faptele împăratului Traian sînt cu atît mai demne de admiraţie cu cît contrastează mai pregnant cu falsele isprăvi ale lui Domitian, care cheltuie nesăbuit banii Romei înarmîndu-i de fapt pe duşmanii Imperiului[1], în opoziţie cu Traian, care aduce la Roma nu numai gloria adevărată, ci şi aur şi sclavi în cantităţi uluitoare[2]. În contrast cu Domitian, care huzurea în timp ce armata romană trudea prin trecătorile Daciei[3], Traian împarte cu oştenii săi toate greutăţile unor campanii dificile, lente, dar de o eficienţă necruţătoare[4]. În fine, grandoarea lui Traian e cu atît mai evidentă cu cît se măsoară cu un adversar mai puternic: portretul lui Decebal care a supravieţuit în textul excerptat al lui Dio Cassius are toate datele pentru a proveni de la Criton.

Reluînd tradiţii mai vechi, prezente şi la Poseidonios şi Strabon, Criton – citat de lexiconul *Suda* – scrie că *regii geţilor izbutesc fapte măreţe impunînd supuşilor lor, prin înşelăciune şi magie, **goeteia**, o teamă superstiţioasă faţă de*

1. DC 67.7. 3-4.
2. Crit. *FgrHist* 200, F 1.
3. DC 67.6.3.
4. DC 68.6.2.

*zei (**deisidaimonia**) şi concordia*[1]. Cînd este vorba anume despre Decebal, el îl califică – dacă el e sursa lui Dio Cassius, cum cred – drept ***deinos**, înspăimîntător, grozav în privinţa planurilor de război, grozav şi în punerea lor în practică, cu o ştiinţă foarte precisă a momentului prielnic şi pentru atac, şi pentru retragere, meşter în capcane, eficace în luptă deschisă, folosindu-se admirabil de victorie, dar ştiind şi să scape cu bine dintr-o înfrîngere. Din aceste considerente, a fost multă vreme un adversar de o valoare militară absolut evidentă pentru romani*[2].

Punct cu punct, elementele componente ale acestui portret al lui Decebal răspund definiţiei tradiţionale a comandantului iscusit şi imoral: capacitatea de a urzi planuri, ştiinţa momentului prielnic, ***kairos***, abilitatea de a evita consecinţele unei înfrîngeri – toate acestea aparţin sferei semantice a şireteniei, înşelăciunii şi abilităţii practice, ***metis***, care e antonimul bărbăţiei ideale a hoplitului grec sau a legionarului roman. Acţiunile atribuite iniţiativei directe şi planurilor lui Decebal corespund fără excepţie acestei evaluări generale, vădind o iscusinţă remarcabilă, ca în episodul soliei lui Diegis ca ***alter ego*** al fratelui său, care evita astfel supunerea directă şi constrîngătoare, sau în raţionamentul geopolitic extrem de persuasiv care îi este atribuit regelui dac în încercarea – de altfel eşuată – de a constitui o mare coaliţie contra Romei, dar şi o lipsă de scrupule manifestă, de exemplu, în tentativa de asasinare a împăratului. Toate mijloacele care ţin de ***dolos**, şiretlic*, şi de ***apate**, înşelăciune*, pe care le anunţa portretul sintetic al lui Decebal sînt mobilizate în evidenţierea concretă a acţiunii lui, în contrast cu profilul pe care l-aş numi hoplitic al lui Traian, cu o subtilitate care ar fi fost încă şi mai evidentă dacă am fi avut în faţă un text complet.

Desigur, am putea atribui lui Dio Cassius acest savant decupaj al faptelor, căci *Istoriile romane* ale acestui nobil consular niceean, contemporan al Severilor, a cărui admiraţie faţă de Imperiul Antoninilor este evidentă, puteau foarte bine să construiască portretele contrastante ale lui Traian şi Decebal după vechile tipare ale istoriografiei clasice, care opunea virtuţile comandanţilor proprii, care primesc cu bărbăţie lupta, şi abilitatea adversarilor barbari, specialişti ai unui război ingenios, dar pieziş şi de aceea fără sorţi de izbîndă într-o lume guvernată de legi morale.

O operă contemporană cu cea a lui Dio Cassius, *Viaţa lui Apollonios din Tyana*, datorată atenianului Philostratos, este un document remarcabil al utilizării figurii lui Domitian în vremea Severilor ca paradigmă a tiranului abuziv şi setos de sînge. Cocceianus însuşi e departe de a fi fost un compilator indiferent sau neutru: propria sa experienţă politică de înalt demnitar al Imperiului – cu o carieră strălucită, dar mai degrabă accidentată, care se desfăşoară cu destule întreruperi greu de explicat altfel decît prin pierderi şi redobîndiri succesive ale

1. Crit. *FgrHist* 200, F 7 = *Suda*, s.v. ***deisidaimonia*** (teama superstiţioasă faţă de zei).
2. DC 67.6.1.

favorurilor imperiale între sfîrşitul Antoninilor şi epoca lui Severus Alexander[1] – putea să-i suscite interesul pentru tirania ultimilor dintre Flavii, ca apolog al experienţelor contemporane, cum putea de asemenea să-l facă să privească la perioada de apogeu a Antoninilor ca la un veac de aur pierdut şi deci să aprecieze *Geticele* lui Criton nu numai ca sursă de informaţie, ci şi ca expresie a unei ideologii imperiale pe care o împărtăşea el însuşi. Tocmai de aceea, pornind de la asemenea afinităţi, Dio Cassius putea fi tentat să preia din opera eruditului medic al lui Traian episoade mult mai numeroase decît se crede de obicei şi argumente mai mult sau mai puţin explicite în favoarea unui portret ideal al împăratului ca paradigmă a unei regalităţi benefice, în contrast şi cu tirania brutală simbolizată de Domitian, dar şi cu regele barbar, a cărui excelenţă rămîne de ordinul iscusinţei, al perfidiei şi al unui curaj fără speranţă. Faptul însă că portretul lui Decebal în acţiune răspunde caracterizării regilor geţi ca maeştri ai şiretlicurilor din citatul reprodus de *Suda* din *Geticele* lui Criton, precum şi construcţia implicită a cuplurilor opuse *Domitian-Decebal*, *Decebal-Traian*, al căror corolar este în ultimă instanţă contrastul dintre Traian şi Domitian, trimit mai degrabă la o operă contemporană cu ascensiunea şi apogeul carierei imperiale a lui ***Optimus Princeps***, care să fi vehiculat temele propagandei imperiale din principatul restaurat de Antonini[2].

---

1. Dio Cassius este unul dintre reprezentanţii elitelor greceşti din provinciile răsăritene ale Imperiului, care parcurge la Roma un ***cursus honorum*** complet, dar cu două mari perioade de inexplicabile întîrzieri: devine ***quaestor*** în 189, cînd avea aproximativ 25 de ani, apoi ***praetor*** cinci ani mai tîrziu, ceea ce reprezintă intervalul minim între cele două funcţii, dar aşteaptă apoi mai bine de 11 ani pentru a deveni consul ***suffectus*** în 205 sau 206 d.Hr. Urmează o nouă perioadă de latenţă politică, Dio Cassius reluînd o activitate publică importantă abia în 218, de cînd se succed mandate importante de administrare în provincie, de la cel de ***curator*** la Pergam şi Smyrna la proconsulatul Africii (223), urmat de mandatul de guvernator, mai întîi în Dalmatia (224-226), apoi în Pannonia Superior (226-228), încununate cu al doilea consulat, în 229, ordinar de această dată, ba mai mult – în asociere cu împăratul Severus Alexander. Destul de inexplicabil însă, imediat după încheierea perioadei consulare, Dio se retrage definitiv de la Roma, întorcîndu-se la Niceea şi consacrîndu-se exclusiv operei sale istorice pînă la sfîrşitul vieţii, cîndva între 230 şi 240.
2. Fraza lui Dio Cassius despre Traian judecător la Roma, mai degrabă în afara contextului imediat, care descrie triumful lui Traian din 102-103, DC 68.10.2, aminteşte inevitabil de tema împăratului-judecător din *Panegiric* (80) şi poate reprezenta un împrumut tot de la Criton, care să fi dezvoltat şi el tema de propagandă favorită la Roma în primii ani de domnie a împăratului, al cărui acces la purpură se datora în asemenea măsură calităţii de comandant militar, încît eforturile apropiaţilor săi converg în direcţia compensării propagandistice a realităţii cu imaginea mereu reiterată a lui Traian în exerciţiul demnităţilor civile – şi sacerdotale – pe care le presupune puterea imperială. Vezi Plin. *Paneg.* 63-80.

În 1900, cînd Conrad Cichorius încheia publicarea monumentalei sale opere consacrate *Columnei lui Traian*[1], el recunoştea în reprezentarea de pe scena CXLV a Columnei scena sinuciderii regelui dac : încolţit într-o pădure de un pîlc de călăreţi romani gata să-l captureze, un personaj purtînd însemnul nobiliar al cuşmei îşi împlînta singur jungherul în piept. Nici Cichorius, nici exegeţii care i-au urmat nu aveau ezitări în a identifica în această reprezentare scena sinuciderii lui Decebal.

Scriindu-şi *Analele* în anii imediat următori războaielor dacice, Tacit aminteşte de sfidarea cu care tinerii comandanţi de neam trac care erau pe cale de a fi învinşi de guvernatorul Poppaeus Sabinus au preferat să-şi împlînte sabia în piept, ***demisso in pectus ferro***[2]. Despre sinuciderea lui Decebal nu dispunem de afirmaţii la fel de directe. Ambiguitatea textului lui Dio Cassius, care scrie că Decebal, *văzînd că domnia lui şi ţara întreagă sînt cotropite şi că el însuşi e în primejdie să fie luat prizonier*, ***diechresato heauton***[3], cu un verb ale cărui sensuri nu-l interzic, dar nici nu-l impun pe acela de *a (se sin)ucide*[4], răspundea tonului aluziv cu care Plinius cel Tînăr amintea acelaşi episod final al războiului. Descoperirea, acum mai bine de un sfert de secol, la Grammeni, lîngă Philippi, a inscripţiei funerare aparţinînd oşteanului care l-a urmărit şi l-a prins pe regele învins nu a eliminat nici ea toate ambiguităţile[5]. Tiberius Claudius Maximus, veteran, îşi pregătea încă din viaţă stela funerară menită să-i nemurească faptele scriind că *Divinul Traian l-a înălţat la rangul de decurion* ***quod cepisset Decebalum et caput eius pertulisset ei Ranisstoro***, *fiindcă l-a capturat pe Decebal şi i-a adus capul la Ranisstorum*. Textul e întregit de unul din cele două reliefuri care împodobesc stela şi care îl reprezintă pe defunct în chiar momentul său de maximă glorie, cînd taie capul regelui dac.

Aparent, aşa cum scrie Jean Gagé, totul e clar : Tiberius Claudius Maximus este cel care l-a ucis pe Decebal şi legenda sinuciderii regelui trebuie corectată[6]. În realitate însă, textul nu e deloc clar, fiindcă aducerea capului la Ranisstorum nu ar fi avut nici un sens dacă Decebal ar fi fost prins viu, iar textul inscripţiei, aparent foarte explicit, nu lămureşte exact relaţia dintre prinderea şi decapitarea regelui dac. Editorul inscripţiei, ca şi alţi comentatori, mai fideli tradiţiei seculare

1. Conrad Cichorius, *Die Reliefs der Trajanssäule*, Berlin – Leipzig, 1896-1900.
2. Tac. *Ann.* 4.50.
3. DC 68.14.3.
4. LSJ s.v. ***diachraomai***.
5. Michael P. Speidel, „The Captor of Decebalus. A New Inscription from Philippi", *JRS* 60, 1970, pp. 142-153 ; *Ann. Ep.* 1969-1970, nr. 583 ; *contra*, Jean Gagé, „Quelques remarques sur la décapitation du roi Décébale", *StCl* 24, 1986, p. 119, care scrie că textul inscripţiei ar atesta cît se poate de clar că Decebal nu s-ar fi sinucis, ci ar fi fost executat de Ti. Claudius Maximus.
6. Gagé, „Quelques remarques...", cit., p. 119 şi *passim*.

referitoare la sinuciderea lui Decebal, înţeleg textul acesteia în relaţie cu scena de pe Columnă: cercetaşii conduşi de Ti. Claudius Maximus îl înconjoară pe Decebal, care se sinucide pentru a nu fi prins[1].

Personal, cred că aşa vor fi stat lucrurile şi că, inaugurată de jubilaţia tragică a sinuciderii regelui get Charnabon, istoria geto-dacilor liberi se încheie în modul cel mai apropriat şi mai poetic cu sinuciderea disperată a regelui dac Decebal. Problema pe care vreau s-o ridic este alta: de ce acest gest e atît de ambiguu relatat chiar în mărturii provenind de la martori oculari? Tiberius Claudius Maximus alunecă de la capturare la decapitare fără vreo explicaţie, scena de pe Columnă nu este nici ea explicită, cum nu este nici textul lui Dio Cassius, care are toate şansele să provină de la un alt martor al evenimentelor, anume Criton. Referindu-se la acelaşi final dramatic al conflictului, Plinius cel Tînăr preferă o exprimare destul de vagă şi ea, scriind aluziv ***pulsum regia, pulsum etiam uita***, *alungat din regat, alungat şi din viaţă*[2].

Răspunsul cred că trebuie să pornească de la soarta postumă a regelui învins. Aşa cum bine remarca Jean Gagé, emfatica prezentare a capului lui Decebal în faţa trupelor reunite în prezenţa împăratului, capul şi mîna dreaptă a lui Decebal figurate într-un loc extrem de vizibil, la baza Columnei, se leagă de pasajul din ***Fasti Ostienses*** despre expunerea – încă înainte de întoarcerea lui Traian la Roma, în 106 d.Hr. – a capului şi mîinii drepte a regelui învins ***in scalis Gemoniis***, locul damnat unde, conform unei tradiţii multiseculare, erau expuse trupurile criminalilor sacrilegi şi sperjuri[3]. Evident, e vorba de o temă de propagandă, reluată şi amplificată de dedicaţia către ***Mars Vltor***, Marte Răzbunătorul, de pe trofeul de la Adamclisi. În fine, fragmentul considerat îndeobşte a proveni din opera lui Arrian, dar atribuit de Russu – pe bună dreptate, în opinia mea – *Geticelor* lui Criton, despre trufia, ***hubris***, a geţilor, care l-a silit pe Traian să-i atace şi să-i cucerească[4], trimite şi el la o pregătire propagandistică a războaielor cu dacii şi mai ales a dificilei decizii de a transforma Dacia în provincie.

Nu trebuie să uităm că, hotărîndu-se să anexeze o nouă provincie, Traian întrerupea o tradiţie seculară pe care doar Claudius o nesocotise, anexînd Britannia. El renunţa astfel, cum scriam şi mai sus, la tradiţia frontierelor naturale inaugurată de Augustus, şi graba cu care Hadrian abandonează cele mai multe dintre cuceririle lui Traian nu se poate explica decît printr-o rezistenţă considerabilă faţă de extinderea Imperiului, pe care în realitate succesorul lui Traian îl va limita explicit prin construcţia sistemului de fortificaţii de graniţă, ***limes***. Ne putem

1. Speidel, „The Captor of Decebalus...", cit.; Constantin C. Petolescu, *Decebal, regele dacilor*, Bucureşti, 1991; acum şi *idem*, „Dacia în timpul regelui Decebal", în *IR* I, pp. 672-724.
2. Plin. *Ep.* 8.4.2.
3. Ludwik Vidman, *Fasti Ostienses*, Praga, 1982, p. 101; Gagé, „Quelques remarques...", cit.
4. Crit., fr. 1l Russu = *Suda*, s.v. ***exhubrizonta***.

imagina că, în pragul celui de-al doilea război cu dacii, care putea fi anticipat drept şi mai dificil decît primul, pentru a convinge şi Senatul (reticent încă înainte de prima campanie), şi armata, Traian ar fi pus în joc şi exploatat tema răzbunării imperative, promiţînd probabil că regele dac, pe care îl proclamase ***hubristes***, ***hostis Populi Romani***, sperjur şi nelegiuit, învinuit de încălcarea jurămintelor şi tratatelor cu romanii, de măcelărirea soldaţilor romani în frunte cu comandanţii lor, de sinuciderea dramatică a lui Longinus, va fi prins şi pedepsit la Roma în chip spectaculos şi exemplar, ca un criminal de cea mai odioasă speţă.

Un vas fragmentar, contemporan cu sfîrşitul războaielor dacice, descoperit la La Graufesenque, în Gallia, reprezintă un personaj, lîngă care stă scris ***Decibalus***, pe cale să fie sfîşiat în amfiteatru de un leu şi de un urs, dar care le-o ia înainte fiarelor împlîntîndu-şi sabia în piept[1]. Dacă citim această scenă în două planuri, cel al proiectului şi cel al realităţii, putem afla cum romanilor li se făgăduise la începutul celui de-al doilea război că Decebal va fi executat public la Roma şi cum regele dac, sinucigîndu-se, se sustrăsese acestui mult aşteptat spectacol al răzbunării. Decorul vasului explică în felul său, cel puţin în opinia mea, ambiguitatea surselor scrise referitoare la sfîrşitul tragic al ultimului rege dac.

E adevărat că în general istoricii moderni subliniază că opera de propagandă imperială desfăşurată în jurul războaielor dacice pune în evidenţă calităţile dacilor şi ale lui Decebal personal, fie şi numai pentru a exalta – indirect – efortul şi ingeniul superior al lui Traian. Dar nu se observă îndeajuns că tema centrală a propagandei romane este sălbăticia şi violenţa incontrolabilă a dacilor şi că, indiferent dacă, pentru a dovedi cît de valoroasă a fost victoria Romei şi a împăratului, textele contemporane recunosc – şi uneori chiar exagerează – forţa, îndrăzneala şi iscusinţa regelui dac, în ordinea valorilor morale antice, abilitatea şi capacitatea de a pune în joc manevre oblice, retrageri tactice înşelătoare şi stratageme eficace – calităţile eminente ale lui Decebal – se înscriu în registrul condamnabil al şireteniei, nu în cel nobil al războiului drept. Or, atît fragmentul despre regii vrăjitori ai geţilor, provenind cu certitudine din opera lui Criton, sau cel care i-a fost reatribuit medicului lui Traian, despre Decebal ***hubristes***[2], cît şi condamnarea lui Decebal pentru trădare şi sperjur, încheiată postum prin tăierea şi expunerea infamantă a capului şi mîinii drepte ale regelui dac, atestă intenţia

1. Jean-Jacques Hatt, „Armée romaine et dieux celtiques", în *Bull. Soc. Nationale des Antiquaires*, 1983, pp. 24-27; vezi şi Gagé, „Quelques remarques...", cit., n. 19. Petolescu, „Dacia...", cit., pp. 715-716 (şi fig. 101), consideră că fiarele care îl înconjoară pe Decebal au un simplu rol decorativ.
2. Crit. *FgrHist* 200, F 5, *cf.* fr. 11 Russu (= *Suda*, s.v. ***exhubrizonta*** – *pe cel insolent, care încalcă tratatele. Încălcările din partea lui Decebal au mers atît de departe, încît a fost nevoie să se pună capăt acestor transgresiuni prin război*).

certă de a justifica războaiele lui Traian prin ceea ce textele contemporane condamnau ca ***hubris***, transgresare trufaşă a tuturor normelor morale. Epitomele lui Florus, redactate la scurt timp după războaiele dacice, pun în scenă – cu detalii împrumutate din străvechea colecţie de stereotipuri referitoare la cruzimea sciţilor – campaniile succesive ale comandanţilor romani, de la Didius Iulianus şi Cato la Crassus, contra geţilor, deveniţi dintr-o dată paradigma sălbăticiei, cinstindu-şi zeii cu ofrande de sînge omenesc şi smulgînd pruncii nenăscuţi din pîntecele mamelor[1].

În aceste condiţii, ar fi de presupus că împăratul şi apropiaţii acestuia nu au fost mulţumiţi de fel de faptul că Decebal nu putuse fi prins viu şi că au încercat pe de o parte să transfere simbolic pedeapsa asupra rămăşiţelor defunctului rege, dar, pe de altă parte, să amintească cît mai puţin împrejurarea concretă a sinuciderii acestuia, care risca să-i confere duşmanului învins o grandoare ce ar fi anulat efectul propagandistic al condamnării lui Decebal ca sperjur şi criminal.

De aici ambiguităţile şi elipsele textelor, inclusiv ale inscripţiei lui Tiberius Claudius Maximus, căruia îi aparţinea în acelaşi timp meritul şi vina capturării postume a regelui dac. De aici vine probabil şi absenţa oricărei referiri la persistenta tradiţie despre nepăsarea geţilor în faţa morţii, care funcţionează ca un reflex imediat la comentatorii moderni ai sinuciderii lui Decebal, dar care nu apare niciodată la cei antici, deşi ei ar fi fost în mod mult mai natural înclinaţi să evoce practicile de nemurire şi jubilaţia funerară atribuite încă din timpuri imemoriale acestui neam.

Totuşi, dacă acceptăm că pasajul despre războaiele dacice ale lui Traian din *Dialogul Cezarilor* al lui Iulian păstrează urmele unei dezbateri de idei din vremea lui Traian şi a campaniilor sale, am putea presupune că relaţia dintre primejdioasa vitejie a dacilor şi indiferenţa lor faţă de moarte putea fi evocată în contextul războaielor lui Traian, dar mai degrabă de cei care nu erau partizanii expansiunii iniţiate de acesta. *Eu*, spune Traian, *am moştenit un Imperiu cumva anesteziat şi descompus de îndelungata tiranie de acasă şi de trufia nemăsurată a geţilor la hotare şi am fost singurul care a cutezat să atace neamurile de dincolo de Istru şi să-i nimicească pe geţi. Aceştia sînt cei mai războinici, **machimotatoi**, nu doar prin bărbăţia trupului, **andreia tou somatos**, ci şi fiindcă îi convinsese să fie astfel veneratul lor Zalmoxis. Socotind că nu mor, ci doar se strămută* (în alt tărîm), *ei îndrăznesc în mai mare măsură să lupte decît ar fi să pornească într-o călătorie*[2].

Trebuie să adaug de îndată că nu-mi imaginez că ar fi vorba de o constatare directă a persistenţei unor credinţe străvechi, memorate de Herodot, pînă în anii

1. Florus 1.39 [III.42], 2-7, *cf.* 2.26 [IV.12], 13, despre moesi.
2. Iul. *Caes.* 22.

de început ai secolului al II-lea d.Hr. E vorba doar de faptul că reflexul livresc al referirii la practicile getice de nemurire pare să fi funcţionat mai degrabă într-un text polemic la adresa cuceririlor lui Traian decît în scrierile datorate apropiaţilor acestuia. E simptomatic, de pildă, că, într-o monografie interesată îndeaproape de relaţia dintre credinţele şi gloria geţilor, Dion nu pare să fi amintit măcar o dată epitetul tradiţional ***athanatizontes*** (cum o va face în mod reflex Arrian peste doar cîteva decenii). Poate am atribui astfel o prea mare capacitate de autocenzură cercurilor intelectuale din preajma împăratului; poate epitetul exista în *Geticele* Chrysostomului şi n-a fost reţinut de autorii creştini, Cassiodor şi Iordanes, care l-au prelucrat. Rămîne totuşi de necontestat faptul că, în textele contemporane lui, sfîrşitul regelui Decebal pare învăluit într-un echivoc pe care cred că nu greşesc punîndu-l în legătură cu propaganda imperială în jurul războaielor dacice.

Efortul de legitimare a cuceririi Daciei a fost enorm: emisiuni monetare succesive, aglomerarea operelor literare şi istorice dedicate acestor evenimente şi, ca un corolar, sculpturile Arcului de la Beneventum şi mai ales cele de pe Columna lui Traian, care înscriau în chiar inima capitalei Imperiului relaţia indisolubilă dintre expansiunea iniţiată de Traian şi gloria simbolizată de reorganizarea spaţiului civic al Romei într-o nouă viziune, reunind triumful militar, Forul ca loc prin excelenţă emblematic pentru *Res Publica* şi *Bibliotecile*, epitomă a culturii civice modelatoare, ***paideia***, a cărei ocrotire şi-o asumase Imperiul.

Sculpturile Columnei relevă o nobilă compasiune a artistului care le-a conceput în reprezentarea poporului învins al lui Decebal, dar această operă este creată într-un context foarte diferit de cel premergător primului război dacic. În 100-101, Traian trebuia încă să convingă Senatul şi poporul Romei că reluarea războiului încheiat prin pacea lui Domitian nu era un pretext pentru o dictatură militară a împăratului – care, proclamat mai întîi asociat, apoi succesor al lui Nerva datorită relaţiei sale excepţionale cu armata, face eforturi constante pentru a convinge că nu doreşte să instituie supremaţia armatei asupra instituţiilor tradiţionale ale Cetăţii. De aceea, apropiaţii lui Traian – între care Plinius cel Tînăr şi Criton – insistă asupra faptului că războiul era imperativ şi inevitabil din cauză că dacii reprezentau un pericol prin viclenie, agresivitate şi ***hubris***, ca şi prin capacitatea lor de a juca rolul de lider al unei mari coaliţii barbare[1]. În 106, cînd este inaugurată Columna, războiul se încheiase cu o incontestabilă victorie a Romei şi cu o pradă imensă, atestată de chiar măreţia noului for. Zeii Mani ai ostaşilor şi comandanţilor căzuţi în luptă erau împăcaţi prin cenotafe şi prin imensul trofeu de la Dunăre, închinat lui ***Mars Vltor***, în vreme ce condamnarea postumă la un supliciu infamant a regelui dac îl izola pe Decebal ca principal responsabil al conflictului. Această desemnare a regelui ca ***pharmakos*** şi singur damnat al

1. DC 68.11.2.

victoriei făcea legătura dintre scenariul de legitimare a războiului şi cel de legitimare a noii provincii, de unde şi hiperbola „exterminării" dacilor sau reiterarea, pe Columnă şi în emisiunile monetare[1], a scenelor de supunere a dacilor în faţa autorităţii romane, teme susţinute şi de pasaje ale memorialului lui Criton reluate de Dio Cassius[2] şi menite să difuzeze o nouă imagine a oamenilor şi locurilor, care să încurajeze ideea că ***Prouincia Dacia*** putea fi pacificată fără prea mari dificultăţi şi că era prielnică pentru viitorii ei colonişti.

Marele maestru, autor al reliefurilor de pe Columnă – fie el Apollodor din Damasc sau un anonim de geniu care ar fi colaborat cu nu mai puţin genialul arhitect al lui Traian –, este cel mai puţin conformist dintre martorii războaielor dacice, vădind o compasiune admirativă cu totul singulară faţă de învinşi[3] şi multiplicînd scenele de sinucidere eroică ale comandanţilor daci copleşiţi de armata romană. E foarte posibil ca artistul – fără îndoială grec – care a conceput reliefurile Columnei să-şi fi amintit exact de epitetul ***athanatizontes*** şi de tradiţia nepăsării getice faţă de moarte, pe care însă propaganda imperială nu voia cu nici un chip să le readucă în memorie. Risipite între sutele de scene ale acestei cronici figurate a războaielor cu dacii, fără egal în istoria artelor, scenele de sinucidere individuală nu modifică esenţa triumfală a mesajului Columnei, dar îi adaugă o vibraţie de deferentă compasiune care aminteşte cumva de viziunea homerică despre război şi despre moartea care nu înjoseşte, dar nici nu cruţă pe nimeni – în fond, despre condiţia umană în ce are ea mai tragic şi mai esenţial.

Poate că opera medicului Criton, familiarizat şi el cu extrema vulnerabilitate a fiinţei umane, va fi transmis acelaşi sentiment de victorie pustiitoare şi nemiloasă. Desigur, iscusitul medic de curte relua fără greş temele propagandei imperiale, enunţîndu-le, argumentîndu-le prin fapte, nu o dată exagerîndu-le cu bună ştiinţă – ca în cazul aurului luat ca pradă de război sau cel al decimării drastice a populaţiei dacice, unde interesul direct al împăratului era acela de a arăta că războiul nu fusese costisitor, ci aducător de cîştig, sau că, într-o provincie depopulată, coloniştii nu mai aveau a se teme de un duşman a cărui sălbăticie fusese atît de frecvent invocată pentru a justifica însăşi cucerirea, dar care, datorită acţiunilor hotărîte ale lui Traian, dispăruse practic din proximitatea oraşelor întemeiate de romani.

---

1. Constantin Moisil, „Monedele împăratului Traian referitoare la războaiele cu dacii şi cucerirea Daciei", în *Transilvania, Banatul, Crişana, Maramureşul 1918-1928*, III, Bucureşti, 1929, pp. 30-53; Carmen Maria Petolescu, „Primul război dacic al împăratului Traian reflectat în emisiunile monetare", *Thraco-Dacica* 10, 1989, pp. 225-228.
2. DC 68.11.1, 14.5.
3. Ranuccio Bianchi-Bandinelli, *Rome, Le centre du pouvoir* (coll. „L'Univers des Formes"), Paris, 1969, pp. 223-252.

Atenţia pe care aş numi-o clinică pentru toate amănuntele unei lumi definitiv spulberate de cucerire poate fi însă şi ea atribuită, fără prea multă teamă de a greşi, eruditului medic al împăratului, consemnînd cu grijă detalii curioase şi cuvinte rare chiar în momentul în care ele aveau să dispară pentru totdeauna. Dacă observaţiile din textul lui Dio Cassius despre agonia lui Traian provin tot de la Criton, cum se presupune[1], am putea schiţa o paralelă între atenta descriere a sfîrşitului unei societăţi şi sfîrşitul celui care îi hotărîse atît de drastic şi definitiv soarta.

1. DC 68.33.2-3, cu discuţia la F.A. Lepper, *Trajan's Parthian War*, Londra, 1948, pp. 199-200.

IX

Un alt fel de nemurire

1. Posteritatea lui Zalmoxis

Din raţiuni epistemologice, demersul întreprins pe parcursul acestui volum ar trebui să se oprească o dată cu cucerirea Daciei. Vreme de aproape 700 de ani, personajul colectiv cu numele de ***Getai*** a evoluat în literatura greacă într-o mult mai mică măsură ca semnificat şi mai adesea ca semnificant – purtător al unor sensuri care transcend de fiecare dată faptele, identitatea şi istoria reală a geţilor, transformîndu-i în personaje exemplare ale reprezentărilor despre hotarele lumii : imagine a Celuilalt – fie el opus ireconciliabil, ca în cazul lui Charnabon sau al solilor către Salmoxis, fie exemplar al unei mai pure umanităţi a începuturilor civilizaţiei, ca Dromichaites, sau al unei înţelepciuni sacre şi ordonatoare, ca Dekaineos –, geţii practicieni ai nemuririi sînt o ***persona ficta***, un amestec inextricabil între realitatea istorică şi proiecţiile imaginarului grec definindu-se pe sine prin contrast cu variatele ipostaze ale Străinului.

O dată intrată sub stăpînirea Romei, din paradigmă, Dacia devine o provincie, un obiect de măsurat pentru gromaticii care, ca Balbus, trag linii ***rigore ordinati***, alcătuiesc sinopse ale podurilor, află lăţimea cursurilor de apă şi măsoară cu *ştiinţa divină a numerelor*[1] înălţimea munţilor care trebuie să fie cuceriţi. Absorbită de istoria provinciilor de graniţă ale Imperiului, cu războaiele, sediţiile, victoriile şi înfrîngerile acestuia, Dacia Romană aparţine unei istorii a faptelor, nu a reprezentărilor[2], şi alte ţinuturi – Ultima Thule sau Scandza – devin depozitare ale imaginarului despre marginile lumii, cu toată încărcătura utopică pe care o comportă aceste teritorii la limita dintre realitate şi ficţiune.

Cu toate acestea, cercetarea pe care am întreprins-o nu se poate opri la limita ei naturală, care este aceea a cuceririi romane şi a transformării celor mai multe

1. Balbus, în *Gromatici ueteres*, ed. Lachmann, I, Berlin, 1848, pp. 91-92.
2. Vezi *e.g.* Arr. *Takt.* 44.1 ; Dexipp. *FgrHist* 100, F 20 ; *SHA* 19.16.3 etc.

lintre teritoriile ocupate de geţi, apoi şi de daci, în teritorii ale Imperiului, ţiindcă, absolut independent de această anexare şi de rapida integrare care i-a urmat, geţii *practicieni ai riturilor de nemurire* mai dăinuie încă un timp în imaginarul greco-roman, aproape independent – dar nu chiar cu totul – de istoria provinciilor dunărene ale Imperiului, ca purtători cvasilegendari ai unei tainice ştiinţe despre suflet, pe care autori atît de diferiţi ca Lucian, Porphyrios sau Iulian Apostata o exaltă sau o recuză.

Aşa cum este pe cale să o demonstreze teza de doctorat a tînărului meu coleg Dan Dana, pe care am amintit-o în repetate rînduri în paginile acestei cărţi, Zalmoxis, ca personaj emblematic al acestor geţi practicînd rituri de nemurire, are o istorie încă şi mai îndelungată. El apare în discursurile ornate ale celei de-a doua sofistici, în scrierile pitagoreicilor tîrzii, stăruie o vreme la Bizanţ, este menţionat în scrieri erudite ale Evului Mediu şi ale Renaşterii, se bucură de o resurgenţă cu totul remarcabilă în Spania secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, în căutarea propriilor origini vizigote[1], şi, pe urmele unei istoriografii neo-romantice, ajunge să fie revendicat de ideologiile extremelor, fie ale extremei drepte interbelice, fie ale misticismului naţional-comunist mai mult sau mai puţin latent din anii dictaturii ceauşiste şi din posteritatea acesteia[2].

Ca personaj anonim şi colectiv al acestei istorii imaginare, geţii atrag în mai mică măsură atenţia între sfîrşitul Antichităţii şi epoca modernă, care îi redescoperă abia în secolul al XIX-lea, o dată cu constituirea istoriei naţionale a românilor, al cărei început se înfăţişează ca dramă a înfruntării şi fuziunii dintre două tipuri de eroism, cel al ascezei getice şi cel al forţei implacabil ordonatoare a Romei.

Constatăm o anume frecvenţă a menţiunilor despre geţi şi despre singularele lor practici de nemurire în literatura secolelor II-III d.Hr. Această recrudescenţă are mai multe surse, între care intră şi faptul că diferiţi ***topoi*** despre neobişnuitele credinţe şi obiceiuri ale neamurilor de la hotarele lumii greco-romane în general reprezintă un rezervor de argumente de şcoală în formaţia oratorilor celei de-a doua sofistici, ceea ce face ca menţiunile referitoare la geţi – ca şi cele despre perşi, sciţi sau celţi – să fie excerptate din operele lui Herodot, Ephoros, Poseidonios sau Strabon, intrînd în fondul comun de cultură generală al epocii de apogeu a Imperiului. Un exemplu de persistenţă a temelor referitoare la geţi în culegerile de ***Mirabilia*** ale celei de-a doua sofistici este textul lui Solinus, autor al unei asemenea antologii de curiozităţi în versiune latină, ***Collectanea rerum memorabilium***, publicată către jumătatea veacului al III-lea d.Hr., care parafrazează în bună parte textul lui Pomponius Mela despre funeraliile getice, pe

1. Alexandru Busuioceanu, *Zalmoxis sau mitul dacic în istoria şi legendele spaniole*, Bucureşti, 1985.
2. Zoe Petre, „Le mythe de Zalmoxis", *AUB-ist.* 42-43, 1993-1994, pp. 23-36.

care l-am analizat într-un capitol precedent[1], pentru a-l întregi apoi cu poveşti despre pietre preţioase, delfini şi lutri care se castrează singuri pentru a face în ciudă vînătorilor care îi urmăresc[2]. Un alt exemplu este colecţia de *Stratageme* datorată lui Polyainos, o antologie de locuri comune despre întîmplări menite să vădească iscusinţa diferitelor neamuri şi căpetenii greceşti sau barbare, între care sînt pomeniţi şi geţii – o dată în legătură cu Dromichaites şi a doua oară ca mercenari ai regelui trac Seuthes[3].

În fine, dar nu în ultimul rînd, asemenea culegeri atît de caracteristice erudiţiei dezvoltate în jurul şcolilor de retorică ale secolelor II-III d.Hr. pot depăşi uneori caracterul strict utilitar, îmbrăcînd o formă literară mai elaborată, de preferinţă cea a *Banchetului* literar, care uneşte avantajul unei scenografii agreabile şi al unui principiu de compoziţie extrem de liberă cu prestigiul unei tradiţii ilustre, care urcă în timp pînă la Platon şi Xenofon. *Banchetul* lui Plutarh, *Nopţile atice* ale lui Aulus Gellius, *Saturnaliile* lui Macrobius sau opera lui Athenaios, *Sofiştii la banchet*, culeg cu o asiduitate neobosită, din opere uneori celebre, alteori aproape uitate, anecdote şi întîmplări neobişnuite ilustrînd uimitoarea diversitate a societăţilor omeneşti, a caracterelor şi a moravurilor.

Acestor culegeri cu caracter universal şi în care episoade aparţinînd tradiţiei despre geţi apar ici şi colo li se va fi adăugat ecoul războaielor dacice persistînd în cele două opere pe care Criton şi Dion din Prusa le publicaseră sub titlul *Getika*. În mod particular opusculul lui Dion, el însuşi un reprezentant prin excelenţă al celei de-a doua sofistici, are toate şansele să fi circulat împreună cu discursurile Chrysostomului în şcolile de retorică ale vremii, furnizînd ştiri şi mai ales imagini susceptibile să argumenteze teze generale în epocă despre exotismul unor civilizaţii pe jumătate uitate de la hotarele oikumenei.

Pe de altă parte, geţii şi credinţele lor despre nemurire devin un argument în polemica dintre autorii păgîni şi cei creştini, de la Celsus şi Origenes pînă la Iulian. E de la sine înţeles că, de vreme ce nici în tradiţia anterioară, de la Herodot la Poseidonios şi la Dion, geţii nu avuseseră o autonomie efectivă ca personaj al istoriei, fiind mai degrabă o ipostază a Celuilalt decît o realitate concretă, atunci cînd devin argument de şcoală sau subiect de polemică reprezintă cu atît mai puţin un subiect al propriei istorii şi devin mai degrabă un obiect al istoriei culturii greco-romane. O dată cu Plotin şi Porphyrios, în a doua jumătate a secolului al III-lea d.Hr., cînd căutarea febrilă a unor doctrine ale mîntuirii şi înclinaţia spre adevăruri revelate şi tainice conferă renaşterii pitagoreice din cele două secole precedente o amploare spectaculoasă, figura lui Zalmoxis şi tradiţiile despre practicile de nemurire pe care le-ar fi revelat acesta neamului getic revin

1. Mela 2.2, vezi *supra*, p. 64.
2. Solin. 10.1-12, 12.13-13.3.
3. Polyain. *Strat.* 7.25, 7.38.

în atenţia şcolilor de filozofie. În cadrul acestui *revival* al pitagoreismului, „argumentul getic" face parte din demonstraţia despre universalitatea doctrinei pitagoreice, tot aşa cum, în scrierile apologetice, creştinarea sciţilor sau a geţilor dădea seamă de universalitatea Legii celei Noi[1].

2. Între ironie şi admiraţie: Lucian din Samosata

Un indiciu dintre cele mai semnificative ale acestui proces de revalorizare intermitentă a tradiţiilor greceşti despre geţi poate fi regăsit în opera lui Lucian din Samosata. Spirit prin excelenţă critic, cititor asiduu al lui Herodot, pe care îl şi pastişează cu umor şi talent în una dintre scrierile sale, *Despre zeiţa siriană*, unde renunţă temporar la elegantul său stil de cea mai pură tradiţie atică pentru a imita arhaismul ionian al Părintelui Istoriei, Lucian contrapune adesea iluziei de superioritate a grecilor figura înţeleptului barbar, purtător al unei cunoaşteri mai fruste, dar mai profunde, pentru ca alteori, dimpotrivă, vrînd să exprime universalitatea unor rele deprinderi, le regăseşte deopotrivă la curtea regilor elenistici şi în Libia, la sciţi şi *în palatele regilor traci, adulteri, asasini, conspiratori, tîlhari, sperjuri, temîndu-se şi căzînd victimă trădării celor mai apropiate rude*[2].

Geţii apar cel mai adesea – singuri sau în compania altor neamuri barbare – în enumerări menite să exprime universalitatea unui fenomen pe care autorul îl regăseşte şi la sciţi, şi la persani, şi la egipteni sau la libieni, şi la greci, adică pretutindeni în lumea cunoscută. E drept că de cele mai multe ori aceste reflecţii asupra unei umanităţi primordiale se referă la sciţi, ca termen opus lumii greco-romane: faţă de 124 de ocurenţe ale etnonimului ***Skythai***, geţii apar menţionaţi ca atare în opera lui Lucian doar de 10 ori. Nici cînd sînt pomeniţi sciţii, nici cu privire la geţi sau traci, nu e vorba însă de altceva decît de locuri comune ale tradiţiei care utilizase unul sau celălalt dintre neamurile de la hotare pentru a conota distanţa şi alteritatea, fie ea ignorantă sau înţeleaptă[3].

De altminteri, e semnificativ faptul că pentru Lucian deosebirile dintre aceste neamuri de la hotarul dintre familiar şi necunoscut nu au de fapt nici o importanţă. El îl poate face pe Anacharsis Scitul să le declare atenienilor *că a crezut că e mai bine să-şi lase acasă cuşma, pilos, ca să nu fie singurul îmbrăcat ca un străin*[4], cu o vădită indiferenţă faţă de distincţiile etnice pe care altă dată autorul pare a

1. *E.g.* Tertullian. *Adu. Iudaeos* 7, *PL* II, col. 611; Euseb. *Hist. Eccl.* 3.1 (vol. II, 188, 1-11, Schwartz); vezi Pippidi, *Contribuţii...*, *op. cit.*, p. 228.
2. Luk. *Ikaromenippos* 15.
3. *Cf.* Luk. *Ikaromenippos* 26.11; *De sacrif.* 52.22; *De parasit.* 42.35; *Pseudologista* 2.12.
4. Luk. *Anacharsis* 16.

le recunoaşte. O indiferenţă mai perceptibilă ca oricînd apare în pasajul deja citat în legătură cu piloforii din dialogul *Scitul sau proxenul*, unde aflăm că *nu Anacharsis a venit cel dintîi la Atena din ţinuturile scitice, rîvnind la o educaţie greacă, ci şi Toxaris înaintea acestuia, un bărbat înţelept şi iubitor de frumos, cu drag de învăţătură şi aspirînd la excelenţă, chiar dacă, după obîrşie, nu era nici de neam regal, nici dintre purtătorii de cuşmă, ci era un scit dintre cei mulţi, din popor, cum sînt la ei cei numiţi „cu opt picioare", adică cei ce sînt stăpîni pe doi boi şi o căruţă. Acest Toxaris nici nu s-a mai întors îndărăt în Sciţia, ci a murit la Atena şi curînd a fost eroizat, iar atenienii i-au adus jertfe sub numele de Medicul Străin. Poate că se cade să lămuresc originea acestui nume şi cauza pentru care a devenit el erou, fiind considerat ca unul dintre Asclepiazi, ca să învăţaţi că nu doar sciţii îl fac nemuritor pe un localnic şi-l trimit la Zalmoxis, ci şi atenienilor le e dat să-i prefacă în zei pe sciţi la ei în Grecia*[1].

E vizibil faptul că Lucian le atribuie aici sciţilor cel puţin două teme îndeobşte definitorii pentru geţi, anume credinţa în Zalmoxis şi semnul nobiliar al cuşmei, dacă nu cumva şi cultul unui ***Xenos Iatros***, care stîrneşte inevitabile ecouri platoniciene. În schimb, cînd îi tratează pe geţi deosebit de sciţi, stereotipul la care recurge Lucian este cel al unui neam prin excelenţă războinic. De cîte ori se uită spre pămînt din înaltul cerului, Menippos observă *ţinutul geţilor, Getikè, unde nu-i vedeam pe geţi altfel decît războindu-se. Cînd treceam la sciţi, nu-i vedeam decît colindînd cu carele lor. Dacă îmi aruncam privirea în cealaltă parte, vedeam cum egiptenii lucrau pămîntul. Fenicianul făcea negoţ, cilicianul piraterie, spartanul se biciuia şi atenianul mergea la tribunal*[2]. Acelaşi pasaj este reluat aproape literal în *Despre cum trebuie să scriem istoria*, unde, aşa cum aminteam într-un capitol precedent, ţinta explicită a ironiilor lui Lucian este opera unui medic celebru, Callimorphos, autor al unei opere despre războaiele partice, prea puţin preţuit de ironicul sirian[3]. E posibil ca stereotipul geţilor războinici să trimită implicit – poate la fel de ironic – la opera celuilalt medic şi istoric al războaielor lui Traian, Criton. Scholiastul bizantin care comentează pasajul citat din dialogul *Ikaromenippos* al lui Lucian explică imaginea războinică a geţilor prin războaiele cu Roma şi aminteşte că geţii erau *un neam barbar şi puternic, care se răsculase împotriva romanilor şi-i umilise pînă la a-i obliga pe romani să le plătească tribut, dar mai tîrziu, cînd asupra lor domnea Decebal, a fost pînă-ntr-atît zdrobit de Traian, încît tot neamul lor ajunsese la vreo 40 de bărbaţi*[4] – observaţie la care unul dintre manuscrise adaugă o referire la *Geticele* lui Criton[5].

1. Luk. *Scyth.* 1.18.
2. Luk. *Ikaromenippos* 16, *cf. Quomodo hist.* 49.11.
3. Vezi *supra*, pp. 346-347.
4. *Schol. ad Luk. Ikaromenippos*, p. 104, 19, ed. Rabe.
5. Crit. *FgrHist* 200, F 2; vezi *supra*, p. 346.

La Arrian regăsim acelaşi *topos* al geţilor, definiţi aproape automat prin epitetul formular ***apathanatizontes***, *practicînd rituri de nemurire*, în vreme ce la Appian ei sînt înfăţişaţi ca mercenari agresivi şi oricînd dispuşi la expediţii de jaf[1], ceea ce răspunde unei duble tradiţii, cea referitoare la geţi ca paradigmă a barbarului pios şi cea care se referă la geţii din istorie, cuceriţi pînă la urmă de romani. Dacă e adevărat, cum ne lasă să înţelegem atestările epigrafice, că un episod din cariera militară a lui Arrian s-ar fi petrecut în armata de la Dunăre, e cu atît mai semnificativ faptul că în opera lui istorică geţii au această dublă identitate, reală şi imaginară, cum de altminteri şi Dunărea face obiectul a două descrieri divergente: pe de o parte, Arrian descrie minuţios şi probabil foarte exact fluviul, afluenţii şi morfologia ţinuturilor străbătute de Istru, iar pe de altă parte, notează cu detalii dintre cele mai fabuloase poveştile marinăreşti despre Insula lui Ahile şi despre prezenţa demonică a eroului care o stăpîneşte[2].

Într-un fel, în generaţia contemporană cu războaiele lui Traian şi în cele imediat următoare, această dedublare răspunde celor două *Getici* – cea a lui Dion, care evoca cu precădere imaginea tradiţională a închinătorilor lui Zalmoxis, şi cea a lui Criton, narator al războaielor prin care Traian supunea un duşman agresiv şi rebel. Trebuie totuşi să remarcăm faptul că ecoul acestui *topos* despre pericolul getic, probabil derivat la origine din propaganda imperială din ajunul războaielor dacice ale lui Traian, persistă pînă tîrziu în scrierile lui Eusebios, Iulian sau Themistios, asociat nu o dată cu ideea că plata unui tribut către aceşti barbari, semn de decădere şi slăbiciune, periclita însăşi soarta Imperiului[3]. Derivate din retorica epocii lui Traian, anume din opoziţia dintre Domitian, cel care cumpăra pacea de la barbari, şi Traian, cel care o cucerea cu arma în mînă, aceste teme conjugate au supravieţuit fără îndoială ca aluzie critică la politica de stipendiere a barbarilor de la graniţă din vremea secolului al III-lea d.Hr. şi a celor următoare, mai cu seamă în condiţiile în care, cu prestigiul său incontestabil, Eusebios difuzase ca pe o realitate de necontestat tema echivalenţei dintre geţi şi goţi[4].

Dialogul ***Kaisares*** al lui Iulian Apostata pune în scenă, cum am văzut, o competiţie a meritelor – mai cu seamă războinice – ale împăraţilor Romei, în frunte cu Iulius Caesar şi cu întemeietorul Imperiului, Augustus. Înfruntîndu-l pe acesta, care enunţa ca pe un triumf consolidarea graniţelor naturale ale Imperiului

1. Arr. *Anab.* 1.3.2; App. *Rom.* 18.1-2, despre mercenarii geţi ai regelui Perseus al Macedoniei.
2. Arr. *Peripl. PE* 20 şi 24, *cf.* 21-23.
3. Crit. *FgrHist* 200, F 2; Plin. *Paneg.* 10; Fronto, *Principiae Hist.* 2.7; *idem*, *De bello Parthico* 1-2: DC 68.6.1; Ruf. *Fest.* 9; Euseb. *VC* 4.51; Themist. 8.110 B-C; *cf.* Iord. *Get.* 72.
4. Euseb. *VC* 4.51.

la Dunăre şi la Eufrat[1], Traian – împăratul care purtase războaie tocmai pentru a depăşi aceste graniţe – exaltă propria sa victorie în Dacia, accentuînd marile riscuri pe care şi le-a asumat[2]. Ecoul, direct sau mai degrabă indirect, al textului lui Herodot despre geţii ***andreiotatoi*** – şi despre moarte ca o strămutare la Salmoxis – este precedat în acest pasaj de tema nemăsurii agresive a geţilor, ***hubris***, care derivă fără îndoială din propaganda imperială din vremea războaielor lui Traian.

Stereotipul vocaţiei războinice a geţilor pare oricum să prevaleze, în viziunea lui Lucian, asupra tradiţiei despre practicile de nemurire ale aceloraşi geţi. Definiţia getului este războiul, tot aşa cum definiţia scitului este nomadismul sau a atenianului, patima proceselor[3]. Regăsim de altfel acest ***topos*** şi la Aelius Aristides, într-un pasaj care analizează cu mare subtilitate modul de raportare a centrului faţă de periferia Imperiului: *O dată ce s-au petrecut, cei mulţi nu se mai încred în războaie* (ca în nişte fapte adevărate), *ci ascultă istorisirea lor ca şi cînd ar fi vorba de un basm,* ***muthos****. Iar dacă s-au şi petrecut în ţinuturi de margine,* ***eschatiais****, aşa cum e firesc să se întîmple într-un imperiu nemăsurat de mare, fie ele pricinuite de nebunia geţilor,* ***paranomiai ton Geton****, de nenorocul libienilor sau de duhul cel rău al locuitorilor din preajma Mării Roşii..., aceste războaie trec neluate în serios ca nişte poveşti,* ***muthoi****, şi tot aşa şi relatările,* ***logoi****, despre ele*[4].

Foarte probabil că şi Aelius Aristides se referă tot la războaiele dacice, cu atît mai mult cu cît contextul în care vorbeşte despre *nebunia* războinică a geţilor se potriveşte cu tema dominantă, aceea a uitării şi a tratării războaielor îndepărtate ca ***muthoi***: în generaţia următoare războaielor lui Traian, acestea, asemenea celor din Africa sau Arabia, se transformaseră deja într-un loc comun. Cum şi pentru Lucian un război între geţi şi celţi ar reprezenta un subiect la fel de periferic şi de distant ca şi un conflict între indieni şi bactrieni[5], ne putem întreba în ce măsură această temă a incidentelor de graniţă, fără mare ecou pentru soarta generală a Imperiului, nu reprezenta ea însăşi un loc comun al epocii, poate legat de războaiele de graniţă purtate de Hadrian şi mai ales de Marcus Aurelius.

Oricum, pentru Lucian geţii sînt prin definiţie războinici, în vreme ce practicile lor de nemurire sînt fie atribuite explicit sciţilor, fie ambelor neamuri, fără vreo distincţie. Cînd rezumă în cîte un singur verb, cu o concizie plină de umor, uzanţele funerare ale diferitelor neamuri, Lucian nu-i aminteşte pe geţi cu ciudatele lor funeralii vesele, ci doar pe sciţi: *grecul arde, persanul îngroapă,*

1. Iul. *Caes.* 21.
2. Iul. *Caes.* 22.
3. *Cf.* Luk. *Ikaromenippos* 16; *Bis accusatus* 2.22.
4. Ael. Arist. *Or.* 26.70 Weidmann.
5. Luk. *Quomodo hist.* 5.

indianul închide în cutii de sticlă, scitul mănîncă, egipteanul sărează, scrie el în *Despre practicile funerare*[1]. În schimb, în dialogul *Zeii la sfat*, sciţii şi geţii sînt numiţi distinct, dar sînt asociaţi aceloraşi practici de nemurire, calificaţi deopotrivă ca ***apathanatizontes*** şi închinători ai lui Zalmoxis: *Spunîndu-ne un lung bun rămas, sciţii şi geţii se fac nemuritori, **autoi apathanatizontes**, şi prefac în zeu pe cine vor ei, în acelaşi chip în care l-au înscris în lista zeilor pe Zalmoxis, deşi era sclav, strecurîndu-l acolo nu prea ştiu cum*[2].

Alteori însă credinţa în Zalmoxis e tratată deosebit de practicile de cult ale sciţilor. În dialogul *Zeus tragedian*, de pildă, pentru a ilustra confuzia extremă a credinţelor religioase, Lucian scrie: *S-au petrecut multe perturbări, astfel încît fiecare crede altceva: sciţii aduc sacrificii unui **akinakes***[3], *tracii lui Zalmoxis, un sclav din Samos care a ajuns la ei, frigienii zeiţei Lunii, etiopienii Zilei*[4], iar în dialogul *Despre istoriile adevărate* Anacharsis e identificat ca scit, iar Zalmoxis ca trac[5], în pofida faptului că alteori nu Zalmoxis, ci Eumolpos şi Orfeu sînt eroii emblematici ai tracilor[6].

La capătul acestui parcurs, cred că e destul de clar că Lucian nu este interesat de istoria sau de identitatea culturală a geţilor mai mult decît de cea a altor neamuri barbare. El are la dispoziţie, fie din lecturi personale, fie din culegerile de ***Mirabilia*** care circulă în şcolile de retorică ale vremii, o colecţie destul de bogată de exemple erudite în legătură cu uzanţe şi moravuri neobişnuite ale acestor neamuri şi le foloseşte în funcţie de tema pe care diferitele lui dialoguri o dezvoltă, fără nici un fel de acribie etnografică sau istorică, pentru a demonstra – de cele mai multe ori în cheie ironică – o teză sau alta.

În textul lui Lucian atrage totuşi atenţia contiguitatea geţi-sciţi şi opoziţia spaţială între sciţi şi egipteni, tradiţionale încă din textul *Istoriilor* lui Herodot şi răspunzînd unei afinităţi între geţi şi sciţi, popoare recente[7], respectiv opoziţiei culturale dintre sciţii nomazi şi egiptenii legaţi de glie. Deşi e un excelent cunoscător al stilului, aşadar – inevitabil – şi al operei lui Herodot, el nu-l urmează totuşi pe acesta în distincţiile, cel puţin aparent riguroase, dintre diferitele neamuri şi obiceiuri, nu pare să fi reţinut ca pe un element de originalitate getică credinţa în Zalmoxis, referindu-se doar sumar la vulgata despre sclavul trac al lui

1. Luk. *De luctu* 21.
2. Luk. *Deorum Concilium* 9.7-12.
3. Sacrificiile pentru săbii erau cunoscute ca o particularitate scitică încă de la Herodot – 4.62 – şi rămîn un semn distinctiv al acestora; *cf.* Arnobius, *Adu. nationes* 6.11.
4. Luk. *Iuppiter trag.* 42.
5. Luk. *VH* 2.17.
6. Luk. *Fugitiui* 8.1-9, *cf. Anacharsis* 34, *De Saltat.* 51, unde capul lui Orfeu, dezmembrat de furia femeilor trace, pluteşte pe Hebru cîntînd din liră şi ajunge în Marea Egee, oprindu-se tocmai la Lesbos.
7. Vezi Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 69-97.

Pitagora (pe care nici măcar nu-l numeşte întotdeauna), în schimb difuzează stereotipul caracterului predominant războinic al geţilor, poate pe urmele lui Criton. Este evident că Lucian are în vedere locurile comune ale tradiţiei antropologice greceşti, pe care le nuanţează discret, în funcţie de o realitate contemporană.

Două pasaje par totuşi să trimită la informaţii mai circumstanţiate decît colecţia curentă de locuri comune: la începutul descrierii călătoriei aeriene a eroului său Icaromenippos, Lucian se face ecoul unui pasaj din *Iliada* privind *cînd spre tracii **hippopoloi**, crescător de cai, cînd spre Mysieni*[1]. Or, ecoul homeric evocă destul de precis polemica dezvoltată de Poseidonios în legătură cu localizarea mysienilor. Pe de altă parte, pasajul deja citat din *Scitul* despre originea lui Toxaris dintre sciţii ***demotikoi*** aduce în discuţie categorii sociale dintre care cea numită ***basilikoi*** poate deriva eventual din relatările despre sciţi, dar cea de ***pilophorikoi*** provine fără îndoială dintr-un text mai amănunţit referitor la geţi. Alături de ipotetica familiaritate cu textul lui Poseidonios (după toate probabilităţile, cunoscut lui Lucian printr-un rezumat intermediar), aceste detalii sugerează o sursă mai substanţială decît antologiile despre obiceiuri exotice, poate *Geticele* aceluiaşi Dion, în legătură cu care am încercat să demonstrez că îl utilizase pe Poseidonios şi despre care ştim de la Cassiodor-Iordanes că acorda o atenţie aparte categoriei piloforilor[2].

În ansamblu însă, fapt este că referirile lui Lucian la geţi sînt mai degrabă generice decît specifice, ilustrînd foarte bine locul destul de modest şi determinările vagi cu care dăinuie imaginea acestora în producţia literară a epocii Antoninilor, mai aproape de poveştile despre înţelepţii Septentrionului, Toxaris sau Anacharsis, decît de realitatea noii provincii cucerite de Traian, cu o funcţie pe care aş numi-o cvasiornamentală.

3. O poartă către Ultima Thule

Dialogul lui Lucian *Despre istoriile adevărate* – o parodie alertă a povestirilor fabuloase despre călătorii la hotarele lumii şi aventuri incredibile – aminteşte, cum spuneam mai sus, şi de Zalmoxis al geţilor, laolaltă cu alţi eroi înţelepţi ai unor timpuri imemoriale, ce supravieţuiesc în Insulele Preafericiţilor: *dintre barbari cei doi Cyrus, Anacharsis Scitul, tracul Zalmoxis, apoi Numa din Italia, Licurg din Lacedemona şi cei Şapte Înţelepţi, afară de Periandru*[3]. Excluderea tiranului corintian din această enumerare presupune că ironia lui Lucian, îndreptată

1. Luk. *Ikaromenippos* 11, *cf. Il.* 13.4.
2. Vezi *supra*, pp. 365-366.
3. Luk. *VH* 2.17.

împotriva genului literar al naraţiunilor romaneşti, nu-i citează ironic, ci cu o anume veneraţie, pe legiuitorii barbari, greci sau romani din această listă.

O vreme s-a presupus că ironia lui Lucian din acest opuscul avea o ţintă precis identificabilă şi anume opera unui autor pe nume Antonios Diogenes, intitulată ***Apista huper Thoule***, *Incredibilele (întîmplări) de dincolo de Thule*[1], un amestec destul de ciudat de povestiri etnografico-utopice de călătorie, episoade romaneşti şi aretalogie pitagoreică. Transmisă prin citate abundente în opere erudite – culegeri de scholii, lexice şi comentarii –, ca şi printr-un rezumat al lui Photios şi prin mai multe fragmente papiriacee[2], povestea fantasticelor călătorii ale lui Mantinias şi a surorii acestuia, Derkyllis, urmăriţi de vrăjitorul cel rău, egipteanul Paapas, precum şi naraţiunile în interiorul naraţiunii, evocînd alte călătorii, katabaze şi chiar călătorii în Lună ale unor personaje secundare, se structurează cu o fantezie romanescă aparte în jurul unui episod central referitor la predicaţia pitagoreică. Personajul emblematic al acestei secvenţe centrale a romanului, Astraios, un ***theios aner*** apropiat al lui Pitagora, ai cărui ochi îşi schimbă culoarea după fazele lunii, este ocrotitorul celor doi fraţi persecutaţi de vraciul egiptean. Evadînd din captivitatea la care îi supusese tiranul Ainesidamos din Leontinoi, aceştia îşi regăsesc protectorul pitagoreu la Metapont şi *pornesc pe mare spre Tracia şi ţinutul massageţilor împreună cu Astraios, care urma să-l viziteze acolo pe tovarăşul său,* ***hetairos****, Zalmoxis*[3].

Calificarea drept ***hetairos*** al lui Astraios îl înscrie implicit pe Zalmoxis, în conformitate cu întreaga tradiţie, printre învăţăceii lui Pitagora. Aşa cum vom vedea într-un paragraf următor, Porphyrios preia – după toate probabilităţile de la Antonios Diogenes – mai multe detalii cu privire la ucenicia lui Zalmoxis pe lîngă Pitagora[4], reluate apoi şi de alţi autori mai tîrzii. În relatarea sumară a lui Photios, care-l rezumă pe Antonios Diogenes, Zalmoxis, întors în Tracia, era deja divinizat de către geţi, în ţinutul cărora cei doi fraţi fugari dau şi de oracolul care le impune să călătorească dincolo de Thule înainte de a se întoarce acasă, pe

1. Traducerea uzuală a titlului în literatura de specialitate este *Minunile* (*Wonders* engl., *Merveilles* fr.) *de dincolo de Thule*.
2. Phot. *Bibl.* cod 166, 111 b 35-37 şi *Schol. ad Luk. VH* 2.12.21, 23, ed. Rabe; este teza susţinută de Klaus Reyhl, *Antonios Diogenes. Untersuchungen zu den Romansfragmenten der* Wunder jenseits von Thule *und zu den* Wahren Geschichte *des Lukian*, Tübingen, 1969; *contra*, J.R. Morgan, „Lucian's *True History* and the *Wonders beyond Thule* of Antonius Diogenes", *CQ* 35, 1985, pp. 475-490. – Ansamblul problemelor referitoare la textul romanului lui Antonios Diogenes şi la transmiterea acestuia sînt acum sistematizate minuţios şi foarte documentat de Dan Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*", *StCl* 24-26, 1998-2000, pp. 79-119.
3. Phot. *Bibl.* cod. 166, 110 a 20-23.
4. Porph. *VP* 14.

ţărmul fenician al Mediteranei. Ei pornesc din ţinutul lui Zalmoxis spre Extremul Nord, lăsîndu-l pe Astraios la geţii care îl venerau, ***doxazomenoi***.

Sursele pe care le-ar fi putut utiliza Antonios Diogenes nu sînt lesne de identificat. Photios notează doar că, pentru fiecare carte a operei ce o rezumă, Antonios făcea o listă a tuturor autorităţilor ale căror scrieri le folosise pentru a-şi alcătui relatarea[1], dar singurul autor al cărui nume este menţionat explicit în rezumatul lui Photios este Antiphanes din Berge[2]. Or, această menţiune aruncă o lumină aparte asupra problemei surselor folosite de autor, cîtă vreme Antiphanes era renumit pentru descrierile lui cu totul fanteziste şi înşelătoare, unde inventa ţinuturi şi neamuri fabuloase fără nici o veridicitate istorică sau etnografică[3]. Ultimul lucru de care ar putea fi suspectată o operă cu o compoziţie atît de elaborată ca romanul lui Antonios Diogenes este naivitatea, aşa că trimiterea la Antiphanes pare mai degrabă o glumă erudită, menită să inducă ideea unei poveşti cel puţin la fel de lipsite de veridicitate, ceea ce răspunde de altfel şi primului cuvînt din titlu, ***apista*** – lucruri de necrezut, ce pot fi incredibile, dar adevărate, cum pot fi pur şi simplu fantazări imposibil de crezut. Chiar şi faptul că textul romanului începea prin a indica două origini cu totul diferite şi ireconciliabile ale textului – o primă scrisoare dedicatorie pretindea că povestea rătăcirilor lui Mantineas şi Derkyllis este o scriere erudită pe care autorul ei, Antonios, o dedică unui oarecare Faustinus, în vreme ce a doua scrisoare, adresată de acelaşi Antonios surorii sale Isidora, prezintă romanul ca pe un manuscris găsit de Alexandru cel Mare într-un mormînt misterios la Tyr – implică alternativa *revelaţie/ficţiune*. Particularitatea că Fenicia şi fenicienii joacă un rol central în naraţiune poate sugera acelaşi caracter mincinos şi înşelător – sau măcar fantezist – al operei : încă din *Odiseea*, fenicienii erau prin excelenţă autorii unor povestiri fanteziste şi mincinoase, ceea ce nu-i putea scăpa unui autor care îşi construieşte deliberat opera ca pe o *Odisee* cu 24 de cărţi – cîte cînturi avea poemul homeric – şi ca pe o călătorie iniţiatică în lumi paralele, inclusiv o coborîre în infern ce trimite clar la ***Nekuia*** din cîntul al IX-lea al poveştii despre rătăcirile lui Ulysse.

Sîntem deci în faţa rezumatului tîrziu al unei opere extrem de sofisticate nu doar în ceea ce priveşte compoziţia[4], ci şi în privinţa intenţiilor auctoriale, greu de identificat cu precizie. Această alcătuire complexă şi elaborată, care pare nu

1. Phot. *Bibl.* cod. 166, 111 a 38-40, cu interpretarea propusă de Susan A. Stephens şi John J. Winckler, *Ancient Greek Novels. The Fragments*, Princeton, 1995, p. 102 ; vezi Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*", cit., p. 89 şi n. 39.
2. Phot. *Bibl.* cod. 166, 112 a 4-6.
3. Polyb. 34.6.5 ; Strab. 2.3.5 ; Steph. Byz. s.v. *Berge* ; vezi Stephens – Winckler, *Ancient Greek Novels...*, *op. cit.*, p. 473, şi Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*", cit., p. 92.
4. Vezi discuţia recentă la Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*", cit., pp. 91-94.

atît să citeze autorităţi erudite pentru a acredita ficţiuni, cît să insereze amănunte culese de la autori serioşi într-un cadru încărcat de mărci semantice ale ficţiunii, reprezintă un caz singular în literatura antică, sugerînd întru cîtva o apropiere de acea imensă farsă erudită care este *Historia Augusta*[1]. *The rogue scholar*, cum îl numeşte Syme pe autorul acesteia din urmă, inventează surse şi narează fapte şi personaje fictive, pe care le plasează în contextul celei mai factuale istorii cu putinţă, cea a vieţii şi faptelor împăraţilor Romei. Dimpotrivă, Antonios aminteşte un mare număr de detalii consemnate ca fapte reale în operele anterioare, dar le situează într-un cadru prin definiţie fabulos şi incredibil, ***apistos***. Ambii autori au în comun faptul că nu se adresează de fapt cititorului obişnuit – într-un caz celui de poveşti de călătorie, în altul celui de biografii imperiale –, ci unui cititor ideal, la fel de subtil şi de erudit ca şi ei, pe care îl avertizează discret, dar constant, că se află în faţa unei opere care presupune o multiplicitate de registre ale lecturii: la un prim nivel e o ficţiune în proză, la cel următor e vorba de o antologie de ***Mirabilia***, care însă poate fi citită şi ca un roman utopic, asemenea călătoriilor lui Iamboulos, sau ca un simbolic itinerar iniţiatic bazat pe recuperarea doctrinelor secrete ale vechilor conventicule pitagoreice. Autorul refuză sistematic dreptul cititorului de a privilegia unul singur dintre nivelurile de lectură posibile, ceea ce a şi alimentat controversele moderne, care încearcă de obicei să înscrie această operă proteică într-o categorie stilistică sau ideatică unică, fie ea a povestirilor utopice sau a romanului, a colecţiilor de ***paradoxa***, a aretalogiilor sau a scrierilor (cripto-)pitagoreice. Or, particularitatea scrierii lui Antonios Diogenes este tocmai polisemia, tradusă într-o pluralitate de scenarii care se încastrează unul în celălalt, tot aşa cum naraţiunile personajelor principale inserează alte naraţiuni, ale unor eroi secundari şi terţiari, într-un construct complicat şi enigmatic.

Fapt e că unul dintre aceste registre, dar nu singurul, reprezintă prilejul unei foarte erudite antologii a tradiţiilor etnografiei greceşti cu privire la cele mai diferite seminţii barbare. Structurat pe tiparul itinerarelor şi periplelor de la sfîrşitul epocii elenistice, romanul utilizează probabil, mai degrabă decît o unică sinteză a acestora, cum ar fi *Geografia* lui Strabon – a cărei circulaţie pare de altminteri să fi fost încă foarte restrînsă în secolele al II-lea şi al III-lea d.Hr. –, o pluralitate de surse folosite cîndva şi de geograful din Amaseia, ca de pildă circumnavigaţia lui Artemidoros sau cea datorată lui Athenodoros din Tars, al cărui tratat ***Peri Okeanou*** rezuma opera omonimă a lui Poseidonios. Prin intermediul acestor compilaţii şi al altora, cu caracter predominant etnografic, Antonios l-ar fi putut utiliza nu numai pe marele stoic, ci eventual chiar şi opere anterioare, ca *Istoriile* lui Herodot sau ale emulului său din secolul al IV-lea, Teopomp, precum şi

1. Vezi Ronald Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford, 1969; *idem*, *Historia Augusta Papers*, Oxford, 1983.

scrierile cu caracter antropologic ale lui Dikaiarchos – care vor fi reluate pas cu pas şi de Porphyrios, unul dintre cei mai asidui cititori ai lui Antonios Diogenes.

Pe baza rezumatului lui Photios şi a relatării lui Porphyrios din *Viaţa lui Pitagora*, putem reconstitui elementele esenţiale pe care romanul lui Antonios Diogenes le cuprindea în legătură cu geţii şi cu eroul lor divinizat Zamolxis (sau poate ***Zalmoxis***, dacă acceptăm că explicaţia etimologică a numelui consemnată de Porphyrios provine tot de la Antonios, cum se presupune[1]). Pasajul din opera lui Porphyrios provine, după toate probabilităţile, din cartea a 13-a a *Incredibilelor întîmplări* – cartea centrală, consacrată lui Pitagora – şi se referă la ucenicia lui Zalmoxis pe lîngă Pitagora, amintind în acest context şi o poveste despre copilăria eroului. Photios rezumă în schimb un episod posterior morţii lui Pitagora, cînd Zalmoxis, întors în ţinuturile lui de baştină, unde ar fi fost deja venerat de geţi, îşi oferă ospitalitatea şi capacităţile oraculare lui Astraios şi protejaţilor lui. Dan Dana presupune că sursele lui Antonios pentru aceste elemente – derivaţii ale poveştilor ioniene consemnate de Herodot, elemente de tradiţie pitagoreică, consemnări ale etnografilor anteriori – trebuie să fi fost întregite cu un număr greu de determinat de detalii inventate chiar de autor[2]. Deşi verosimile, aceste invenţii sînt totuşi greu de identificat în rezumatele care ne-au parvenit, iar povestea ionienilor în versiunea lui Herodot nu poate fi invocată decît în linii foarte generale, pentru condiţia servilă iniţială a lui Zalmoxis şi pentru prestigiul său iniţiatic printre tracii la care se întoarce – ambele devenite de fapt locuri comune în tradiţia istoriografiei elenistice. În ceea ce mă priveşte, cred că sursa principală a episodului referitor la Zalmoxis – greu, dacă nu imposibil de identificat cu precizie – trebuie căutată mai degrabă undeva în tradiţia derivată de la Poseidonios, cea mai prestigioasă consemnare a unui Zalmoxis oracular divinizat de neamul său[3].

Pe de altă parte, observaţia lui Porphyrios despre Zalmoxis numit şi Thales poate foarte bine proveni şi ea de la Antonios Diogenes. Cei mai mulţi exegeţi moderni îi atribuie lui Antonios Diogenes întregul pasaj cuprins în paragrafele

1. Ca şi rezumatul lui Photios, şi Porphyrios, *VP* 14, îl numeşte ***Zamolxis*** pe tovarăşul get al lui Astraios. Metateza care transformă numele ***Zalmoxis*** (***Salmoxis*** la Herodot) în ***Zamolxis*** e destul de curentă, mai cu seamă la autorii tîrzii, pentru a se fi impus de la sine ambilor epitomatori ai lui Antonios – dar, dacă acceptăm că toată povestea lui Zalmoxis rezumată de Porphyrios, inclusiv explicaţia numelui, provine de la Antonios Diogenes, ne putem întreba cum se face că etimologia explicativă a numelui acestui ucenic trac al lui Pitagora are la bază cuvîntul ***salma***, care ar însemna în limba tracilor ***blană***, ceea ce presupune la origine un text – poate chiar cel al lui Antonios Diogenes – care îl numea ***Zalmoxis***, poate chiar, ca Herodot, ***Salmoxis***, oricum fără metateză, pe eroul divinizat de geţi.
2. Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*", cit., pp. 99-110.
3. Vezi *supra*, p. 235.

10-15 ale *Vieţii lui Pitagora*, dar e corectă observaţia lui Dan Dana, care relevă că, într-un text care nu-şi citează niciodată sursele, numirea lui Dionysophanes atestă o intervenţie a lui Porphyrios, care îl citează pe Dionysophanes pe lîngă principala sa sursă, textul *Incredibilelor aventuri*[1]. Pornind de aici, Dana consideră însă că şi notula *unii – tines – spun că era numit şi Thales* e adăugată tot de Porphyrios şi că acei ***tines*** ar desemna alţi autori decît Antonios Diogenes. Or, chiar dacă în rezumatul lui Photios, ca şi în fragmentele papiriacee, textul acestei curioase opere romaneşti nu conţine referiri la sursele utilizate, fraza poate totuşi proveni de la Antonios Diogenes dacă admitem că *acei ce spun că Zalmoxis era Thales* nu sînt autori anteriori, ci personaje secundare fictive care relatează – cum se întîmplă adeseori în textul romanului – diferite episoade, de astă dată cele referitoare la relaţia dintre Pitagora şi Zalmoxis.

Dacă acceptăm că Antonios Diogenes făcea din Zalmoxis o ipostază a lui Thales, fondatorul proverbial al filozofiei şi ştiinţelor matematice, putem apropia această frază de citatul lui Iordanes din *Geticele* lui Dion, care afirma că geţii erau nu doar superiori tuturor barbarilor, ci şi aproape egali cu grecii, ***pene Graecis consimiles***, în privinţa filozofiei şi a ştiinţelor[2]. În orice caz, ucenicia lui Zalmoxis în teoria astrelor şi a riturilor sacre[3] are destule similitudini cu dipticul *Zalmoxis-Deceneu* imaginat de Poseidonios şi preluat de Strabon[4], precum şi cu figura imaginară a marelui preot, iniţiator al tuturor cultelor, astronom şi ghicitor în stele, figură pe care Cassiodor o găsea în *Geticele* lui Dion din Prusa, o prelua şi o amplifica pînă la forma ei superlativă – reluată în ***Variae*** despre sine însuşi – şi care va fi citată apoi de Iordanes[5].

Desigur, ambele texte la care mă refer – şi cel al lui Poseidonios, şi cel al lui Dion – reprezintă în ultimă instanţă derivate ale aceluiaşi filon de literatură istorico-moralizatoare, cu ecouri dintr-un conglomerat de tradiţii antropologice şi filozofice care amestecă idei ale lui Platon, vulgata pitagoreică, elemente de reflecţie cinică sau stoică şi cîteva fragmente de informaţie autentică, reconstituind o imaginară ***koine*** culturală a începuturilor. Romanul lui Antonios Diogenes se construieşte pe temeiul acestei literaturi, asumîndu-şi însă explicit dominanta imaginară, alegorică – şi deci în mare măsură fictivă – a tradiţiei din care extrage substanţa intricatei sale naraţiuni.

---

1. Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*", cit., pp. 99-101.
2. Iord. *Get.* 34.
3. Porph. *VP* 14: *Iubindu-l, Pitagora l-a educat întru contemplarea aştrilor, **ton meteoron theorian epaideuse**, ca şi în privinţa ceremoniilor sacre, **hierourgia**, şi în tot ce priveşte riturile consacrate zeilor.*
4. Poseid. F 277 a = Strab. 7.3.11; vezi *supra*, pp. 234-240.
5. Vezi *supra*, pp. 334-335. Pentru tema oraculară în literatura tîrzie, vezi P. Athanassiadou, „Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism", *Byzantion* 62, 1992, pp. 45-62.

În rezumatul lui Photios, ţara lui Zalmoxis e numită ţinutul massageţilor, dintr-o confuzie care ar putea proveni de la copiştii textului lui Photios. Există însă şi posibilitatea ca romanul lui Antonios să se facă aici ecoul acelor surse care, bazîndu-se pe relativa omofonie dintre numele geţilor şi cel al massageţilor, propuneau identificarea celor două populaţii, aşa cum se va fi putut întîmpla, de exemplu, în povestea de la care derivă, poate, menţiunea despre regina T(h)omyris a massageţilor ca fondatoare a cetăţii Tomis, la care pare a se referi Iordanes în *Geticele* lui[1].

Episodul călătoriei în ţara geţilor este atent pregătit în cartea a 13-a – unde în cercul de ***hetairoi*** din jurul lui Pitagora apare şi *tinerelul* Zalmoxis, ***meirakion***, mult îndrăgit de maestru – şi este apoi pus în scenă ca un moment esenţial în structura şi dinamica romanului. Aici, în ţara lui Zalmoxis, oracolul pe care îl solicită cei doi fraţi transformă o călătorie plină de peripeţii în spaţiul familiar al Mediteranei într-o imensă aventură care e chiar esenţa romanului, călătoria în incredibilele ţinuturi ale Extremului Septentrion.

În virtutea tradiţiei consemnate de Strabon cu privire la capacitatea oraculară a marelui preot al geţilor, fie el Zalmoxis sau Deceneu[2], comentatorii acestui episod presupun în general că Zalmoxis enunţă oracolul el însuşui. Trebuie totuşi să observ că, fără a exclude această interpretare, textul lui Photios foloseşte un mod impersonal de referire, din care am putea deduce la fel de bine că Zalmoxis era doar mediatorul, cel care deschidea calea eroilor spre un sanctuar oracular din ţinutul său, şi nu neapărat sursa directă a prevestirii. Independent de atare atribuire precisă, episodul getic este însă crucial în construcţia romanului. Ca un Delfi al Septentrionului, acest ţinut reorientează itinerarul eroilor către adevărata sa ţintă şi simbolizează punctul de frontieră între familiar şi necunoscut. Geografia imaginară a căutării iniţiatice pe care o descrie povestea lui Mantinias are drept centru, sursă şi origine Grecia Mare şi în general aria mediteraneeană, locul predicaţiei pitagoreice. Lumea getului Zalmoxis este deopotrivă extremitatea cea mai îndepărtată a teritoriilor deja balizate de învăţătura Maestrului şi poarta prin care eroii au acces către Necunoscutul pe care trebuie să-l exploreze înainte de a putea reveni acasă. Zalmoxis – dovada vie a universalităţii doctrinei pitagoreice – este mediatorul şi prima călăuză a eroilor romanului în această explorare iniţiatică, iar ţinutul unde stăpîneşte şi e venerat el devine o trecătoare către lumea misterioasă în care se aventurează Mantinias, tot aşa cum ţinutul tracilor ciconi era punctul de ruptură în care drumul spre casă al lui Odisseu devenise brusc o călătorie fabuloasă în ţinuturi de poveste şi o explorare a necunoscutului.

Dacă luăm în considerare paralela homerică – esenţială pentru descifrarea multiplelor sensuri ale romanului –, trebuie să observăm însă şi că prevestirea

1. Iord. *Get.* 62; vezi *supra*, pp. 321-322.
2. Strab. 7.3.9.

referitoare la întoarcerea în patrie, pe care o face oracolul getic, poate fi citită şi ca un ecou al oracolului lui Tiresias pentru eroul *Odiseei*, ceea ce induce o sugestie de ţinut al morţilor şi pentru ţara lui Zalmoxis. Romanul lui Antonios Diogenes regăseşte astfel ambiguităţile şi semnificaţiile simbolice pe care o tradiţie străveche le conferise cu aproape un mileniu mai devreme ţinuturilor de la Dunărea de Jos, hotar al ţării Hyperboreilor şi trecătoare spre o misterioasă lume a alterităţii.

4. Apologeţi şi polemişti

Către finele secolului al II-lea d.Hr., răspîndirea creştinismului în cercurile cultivate ale Imperiului atingea o masă critică, generînd primele mari confruntări de idei între apologeţii noii credinţe şi cei care apără ***paideia*** tradiţională şi, în numele acesteia, devin criticii şi adesea chiar detractorii creştinismului[1]. Eruditele argumente ale lui Clemens din Alexandria în favoarea credinţei creştine, polemica dintre Origenes şi Celsus, marea sinteză critică a lui Porphyrios, ***Kata Christianon***, şi numeroasele ei ecouri în literatura - deopotrivă păgînă şi creştină - din secolele al III-lea şi al IV-lea d.Hr. reprezintă un enorm efort de recitire a ansamblului tradiţiilor culturale greco-romane într-o perspectivă polemică, menită să probeze fie adevărul revelaţiei creştine, fie, dimpotrivă, excelenţa tradiţiei şi caracterul înşelător şi nociv al inovaţiilor veacului. În această nouă lectură, un loc cu totul central revine, începînd încă de la jumătatea secolului al III-lea d.Hr., cercurilor neoplatonice şi neopitagoreice care, o dată cu Plotin şi cu Porphyrios, se situează în epicentrul confruntărilor cu adepţii noilor credinţe.

Competiţia dintre filozofi şi retori este o caracteristică dominantă a vieţii intelectuale din perioada imperială, iar marile şcoli de filozofie fac eforturi constante pentru a cîştiga în planul prestigiului intelectual ceea ce, în planul prestigiului social, le situa departe de strălucirea şi popularitatea sofiştilor. Dar, ca şi exerciţiile de şcoală ale acestora, predicaţia filozofică depinde şi ea de existenţa unor texte şi comentarii anterioare, excerptate în prealabil şi utilizate ca argumente ale comentariului propriu, care e forma predilectă de filozofare, aşa cum o demonstrează fără dubiu atît mărturiile directe ale multora dintre ei - de pildă, cele ale lui Porphyrios în biografia pe care i-a consacrat-o lui Plotin -, cît şi compoziţia şi stilul unor opere cu caracter filozofic, de la Epictet la Ammonios şi iarăşi la Plotin. În acest context, antologiile de şcoală sînt la fel de importante în conventiculele de tradiţie stoică sau platonizantă ca şi în şcolile de retorică. O culegere erudită ca *Vieţile şi doctrinele filozofilor*, datorată lui Diogenes

1. Pierre de Labriolle, *La réaction païenne. Études sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1935.

Laertios, este un excelent exemplu, care dovedeşte în ce fel detalii pe jumătate uitate din scrieri datînd din epoca clasică sau elenistică pot fi redescoperite, antologate şi sistematizate pentru a fi folosite în panoplia de argumente ale filozofilor epocii imperiale tîrzii. Asemenea stilului neo-atic în artele vizuale ale epocii Antoninilor şi Severilor, cu o estetică a citatului deliberat, a re-descoperii şi re-producerii unor forme aproape uitate, aceste creaţii culturale ale secolelor al II-lea şi al III-lea d.Hr. îmbină estetismul elitist şi destul de artificial al erudiţiei, voluptatea filologică şi arta – minoră, dar deloc neglijabilă – a antologării cu o aspiraţie către adevărurile revelate ale filozofiei, foarte aproape de conversia religioasă şi de iluminarea adversarilor ei creştini, care utilizau, la rîndul lor, aceleaşi arme ale erudiţiei în beneficiul propriilor credinţe.

Exemplară în acest sens rămîne antologia învăţatului Clemens din Alexandria, autor al celebrelor *Stromata* (*Împletiturile*, curent tradus cu titlul *Covoarele*), unde geţii, cu credinţele lor, apar, cum am mai văzut în paginile precedente, ca unul dintre neamurile barbare de filozofi precursori: ei îşi divinizează legiuitorii şi învăţătorii, asemenea brahmanilor şi odrizilor[1], şi tot ei îi sacrifică an de an pe cei mai distinşi filozofi, pe care îi jertfesc vestitului ucenic al lui Pitagora, Eroului Zalmoxis[2].

Reapariţia temei sacrificiilor pentru Zalmoxis, după aproape şapte veacuri de cînd Herodot o enunţase în *Istorii*, este, în opinia mea, deosebit de semnificativă pentru locul pe care imaginea geţilor ***apathanatizontes*** îl ocupă în dezbaterile secolelor al II-lea şi al III-lea d.Hr. Aşa cum am văzut, tema lui Zalmoxis pitagoreu şi legiuitor divin(izat), prevalentă în literatura postherodotee, disjunsese – cel puţin în starea în care ne-au parvenit azi izvoarele – imaginea riturilor iniţiatice de nemurire de tema sacrificiilor şi a soliei către un Salmoxis arhaic şi sîngeros. Această temă nu e însă cu totul uitată, şi apare la Lucian – e drept că în treacăt – asociată credinţelor „scitice" în nemurire. Fraza din dialogul *Scitul* pe care am citat-o şi în paginile precedente, ***nu doar sciţii îl fac nemuritor pe un localnic şi-l trimit la Zamolxis, ci şi atenienilor le e dat să-i prefacă în zei pe sciţi la ei în Grecia***[3], derivă la origine din textul lui Herodot, pe care îl comprimă reţinînd cîteva cuvinte-cheie – ***apathanatizein***, ***epichorios***, ***pempein*** –, dar e vorba mai degrabă de un ecou perifrastic decît de o utilizare directă a textului lui Herodot, mai ales din cauza metatezei numelui – ***Zamolxis*** la Lucian, nu ***Salmoxis***, ca la Herodot –, precum şi a folosirii întru cîtva diferite a termenilor. De exemplu, epitetul ***epichorios***, care la Herodot se referea la Salmoxis însuşi, e folosit aici ca determinare a victimelor sacrificiului anual, care sînt *localnici*, băştinaşi, şi nu străini, cum se întîmpla în alte situaţii care evocau sacrificii omeneşti – de

1. Clem. *Strom.* 1.15, p. 130 (Stählin).
2. Clem. *Strom.* 4.8, p. 213 (Stählin).
3. Luk. *Scyth.* 1, *cf.* Hdt. 4.94.

exemplu, în cazul jertfelor pentru Artemis din Taurida sau al celor pentru Pleistoros în Tracia. De aceea e mai probabil că avem de-a face cu o rememorare spontană a textului lui Herodot sau cu referirea la un text intermediar, pe care Lucian îl sintetizează în asemenea mod încît putem crede, în ciuda tăcerii izvoarelor de care dispunem, că asocierea între riturile de nemurire şi solia la Zalmoxis era dacă nu banală, cel puţin destul de familiară publicului cultivat căruia i se adresa autorul pentru a nu mai fi nevoie de o explicaţie detaliată.

Pasajul din dialogul ***Zeus tragoidos***, în care sacrificiile pentru fostul sclav Zalmoxis sînt citate ca unul dintre exemplele recipienţilor ciudaţi de sacrificii, alături de sabia-***akinakes*** a sciţilor sau de Ziua divinizată a etiopienilor[1], presupune o familiaritate a cititorului mai ales cu povestea ucenicului lui Pitagora şi în mai mică măsură cu natura exactă a sacrificiilor umane menţionate cîndva de Herodot, dar modul extrem de concis în care pasajul din *Scitul* se referă la aceste practici de nemurire, în care ideea de sacrificiu e de fapt redată exclusiv prin două verbe, ***apathanatizein***, *a face nemuritor*, şi ***pempein***, *a trimite*, presupune un auditor/cititor ideal care, auzind cele cîteva cuvinte-cheie, îşi reaminteşte fără dificultate ce anume înseamnă *a trimite soli la Zalmoxis* în cazul practicilor de nemurire evocate de Lucian.

La Clemens, chiar dacă substanţa informaţiilor lui Herodot e reluată generic – geţii aduc sacrificii umane Eroului Zalmoxis –, scenariul este diferit. *Geţii, un neam barbar, dar nu lipsit de familiaritate cu filozofia, aleg în fiecare an un sol,* ***presbeutes***, *către Eroul Zalmoxis. Zalmoxis a fost unul dintre vestiţii (ucenici) ai lui Pitagora. Este ucis ca victimă sacrificială,* ***aposphattetai***, *cel judecat a fi cel mai de vază,* ***dokimotatos***, *dintre cei care se îndeletnicesc cu filozofia, iar cei care nu sînt aleşi se consideră profund înjosiţi, ca unii ce sînt privaţi de acces la o condiţie fericită,* ***eudaimonos***[2].

Aşadar sacrificiile, devenite anuale, sînt calificate explicit drept *ambasade* şi, dintr-o comunitate de filozofi, nu de războinici, este ales de fiecare dată cel mai destoinic. Sacrificiul propriu-zis – cu un subtext iniţiatic marcat de termenul ***eudaimonos*** – nu este evocat în specificitatea lui singulară, ca la Herodot, care descria ritul aruncării în suliţe, ci e marcat doar de verbul ***aposphagein***, din vocabularul uzual al sacrificiului grec. În schimb, dezamăgirea celor care nu sînt sacrificaţi ia locul desconsiderării victimei unui sacrificiu eşuat şi pare mai degrabă un ecou al reacţiei soţiilor care nu sînt alese pentru a fi sacrificate la funeraliile soţilor[3].

Nu ştim din ce antologie anterioară derivă această versiune consemnată de Clemens, dar putem bănui de ce anume – dincolo de constanta interesului pentru

1. Luk. *Iuppiter trag.* 42.
2. Clem. *Strom.* 4.8, p. 213 (Stählin).
3. V. *supra*, pp. 194-195.

mirabilia – aceste relatări despre sacrificiile getice revin în atenţia elitelor cultivate ale Imperiului în secolele II-III d.Hr. Cheia acestei resurgenţe se află, în opinia mea, în textul lui Origenes, care reia polemic argumentele anticreştine adunate de Celsus.

Origenes protestează împotriva faptului că adversarul său nu recunoştea excelenţa filozofică a iudeilor, dar o atribuia în schimb străvechilor filozofii iniţiatice ale unor neamuri legendare ale începuturilor, *samotraci, eleusini sau hyperborei*, ca şi *druizilor sau geţilor*, în pofida faptului că de la aceste popoare arhaice *nu ştim să se fi păstrat ceva scris*: contrastul implicit între iudei, popor al Cărţii, şi cei de la care *nu ştim să se fi păstrat ceva scris* reia cu o altă finalitate argumentele lui Diogenes Laertios împotriva exaltării excelenţei filozofice a neamurilor barbare[1] şi trimite la observaţia enunţată pentru prima oară, după ştiinţa noastră, de Androtion, care scria încă în secolul al IV-lea î.Hr. că *vechii traci nici nu cunoşteau literele* şi că, în general, spre deosebire de barbarii din Asia, cei din Europa *considerau scrisul ca pe ceva ruşinos*, ***aischiston***[2]. Faptul că textul lui Androtion ne-a parvenit prin intermediul culegerii de *Istorii pestriţe* redactate de Claudius Aelianus la începutul secolul al III-lea d.Hr.[3] atestă circulaţia argumentului în vremea primelor polemici dintre păgîni şi creştini. Iar Apuleius, apărîndu-se împotriva acuzaţiilor de magie, invocă în *Apologia* sa magia de bine a lui Zalmoxis, aşa cum este ea înfăţişată de Platon în *Charmides*: *Într-un alt dialog, acelaşi Platon, scriind despre un oarecare Zalmoxis, trac de neam şi maestru al aceluiaşi meşteşug (magic), ne-a transmis în scris că „descîntecele sînt discursuri frumoase". Dacă e aşa, de ce să nu-mi fie îngăduit să cunosc incantaţiile de bine – **bona uerba** – ale lui Zalmoxis sau sacerdoţiul lui Zoroastru ?*[4]

Rezultă de aici că în secolele al II-lea şi al III-lea d.Hr. iniţierile atribuite de tradiţie lui Zalmoxis erau invocate mai ales ca element constitutiv al unui complex de precedente arhaice legitimînd prin vechimea lor venerabilă aspiraţia către religiile de mîntuire şi către cultele misterice, atît de pregnantă în lumea greco-romană a acestei epoci. Oricum, din textul lui Origenes deducem că adversarul său Celsus amintea, în prelungirea unor concluzii formulate încă din vremea lui Ephoros şi Dikaiarchos despre excelenţa barbară, că, departe de a fi proprie închinătorilor lui Iisus, înţelepciunea revelată era o trăsătură generală a unor popoare arhaice, între care şi *druizii gallilor şi geţii*. Asocierea între druizi şi geţi trimite la tema vocaţiei universale a iniţierilor pitagoreice, difuzată deopotrivă în Extremul Occident şi în ţinuturile Septentrionului. Popularitatea acestei asocieri,

1. DL 1.2.1.
2. Androtion, *FgrHist* 324, F 54 (36).
3. Aelian. *VH* 8.6.
4. Apuleius, *Apolog.* 26; vezi A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madara und die antike Zauberei*, Geissen, 1908.

care presupune la origine o lectură pitagoreică a operei lui Poseidonios, este atestată şi de versiunea romanescă a călătoriilor lui Astraios, personajul romanului lui Antonios Diogenes, pe care am evocat-o în paginile precedente.

Aşadar temele conjugate ale excelenţei filozofice a geţilor şi ale sacrificării *celui mai bun* puteau fi invocate atît ca exemple legitimînd noile credinţe printr-un precedent cunoscut, cum ghicim în subtextul relatării din *Stromata*, fie, dimpotrivă, pentru a introduce predicaţia creştină într-o serie de uzanţe ciudate, barbare şi menite să-i păcălească pe cei creduli, ca la Celsus, care scria că, aducînd un cult *celui capturat şi mort*, creştinii *fac acelaşi lucru ca geţii care îl venerează pe Zalmoxis*[1] şi că predicaţia creştină se aseamănă cu altele mai vechi care *îi convingeau pe ascultătorii naivi, folosindu-se de rătăcirea acestora, cum se zice că ar fi făcut şi Zalmoxis, sclavul lui Pitagora, la sciţi, sau Pitagora însuşi în Italia*[2]. Precedentul getic se dovedeşte extrem de adaptabil, putînd fi invocat cu ironie de către sceptici sau cu veneraţie de autorii sensibili la adevărurile revelate, dar care nu acceptă revelaţia creştină. În funcţie de punctul de vedere al fiecărui autor, brutalitatea oribilă a sacrificiilor umane[3] sau ***eudaimonia*** pe care un întreg neam o dobîndeşte prin iniţiere domină aluziile la vechile rituri getice. La rîndul lor, autorii creştini se pot referi la iniţierile lui Zalmoxis ca la o falsă învăţătură despre nemurire, cum o face, de exemplu, Aeneas din Gaza în dialogul *Theophrastos sau despre nemurirea sufletelor şi învierea trupurilor*, scriind, cam în aceeaşi vreme în care Cassiodor consemna, pe urmele lui Dion, excelenţa geţilor-goţi conduşi de înţelepţii lor sacerdoţi, că *geţii îl consideră ca unic zeu pe sclavul fugar al lui Pitagora – care a imitat filozofia stăpînului său, tăind beregata celor mai frumoşi şi mai buni dintre ei – şi îşi închipuie că astfel îi fac nemuritori*[4].

Nu este cu totul exclus ca, într-o vreme în care predicaţia creştină triumfătoare îşi căuta precursori în credinţe şi practici arhaice de la marginea oikumenei – cînd, de exemplu, asceza brahmanilor şi a yoghinilor de care amintea bogata literatură romanescă despre Alexandru cel Mare în India era recuperată ca paradigmă a ascezei monastice[5] –, iniţierile întru nemurire ale vechilor geţi să fi fost şi ele revendicate ca precedente ale credinţei în *nemurirea sufletelor şi învierea trupurilor.* Pasajul din dialogul *Cezarii* al împăratului Iulian accentuează atît de sistematic tema învăţăturii lui Zalmoxis despre moarte ca strămutare[6],

1. Origen. *In Cels.* 3.34 [469].
2. Origen. *In Cels.* 2.55 [429].
3. *Cf.* Euseb. *Ad Const.* 13.5, 13.8; *Praep.* 4.16.9 (156).
4. Aen. Gaza, *PG* 85, 940.
5. Peter Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity" (1981), în *idem*, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, 1982, pp. 103-115.
6. Iul. *Caes.* 22: *Socotind că nu mor, ci doar se strămută*, ***metoikizesthai***, *ei îndrăznesc în mai mare măsură să lupte decît ar fi să pornească într-o călătorie*, ***apodemia***.

încît poate sugera exploatarea acestei interpretări şi în literatura creştină, care reţine chiar în textele liturgice imaginea morţii ca o călătorie prin care defunctul „se strămută" într-un loc fericit.

Oricum, un fenomen de vocabular este cert : verbul ***athanatizein, apathanatizein***, utilizat destul de rar în textele de epocă clasică şi elenistică – unde e folosit, în afara referirilor la geţi[1], mai ales ca ecou la Platon şi la doctrina stoică[2] –, îşi face brusc o intrare cu totul spectaculoasă ca frecvenţă şi importanţă în scrierile lui Philon din Alexandria, unde apare nu mai puţin decît de 27 de ori[3]. Pe locul al doilea ca frecvenţă a utilizării se situează Clemens din Alexandria, cu 6 ocurenţe[4]. E destul de lesne de presupus că, pe această cale, verbul ***(ap)athanatizo*** intră în literatura apologetică şi patristică, unde este adoptat şi generalizat pentru a semnifica exact biruinţa creştină asupra morţii[5], chiar dacă scholiile şi comentariile savante continuă să-l utilizeze şi pentru nemurirea pe care poeţii – sau istoricii – o conferă faimei eroilor sau pentru nemurirea cu care Calypso îl ispitea pe Odiseu[6].

Recuperarea de către Părinţii Bisericii răsăritene a verbului ***(ap)athanatizein***, care devine crucial în discursul creştin despre învierea morţilor, a indus aproape inevitabil în interpretarea modernă a textelor referitoare la geţi inflexiuni în realitate absente în textele anterioare polemicii dintre autorii păgîni şi cei creştini din secolele II-III d.Hr. O astfel de lectură de postdicţie reprezintă una dintre sursele discursului identitar care porneşte de la aceste vagi contaminări şi ecouri de epocă tîrzie, romano-bizantină şi bizantină, pentru a revendica pentru geţii lui Zalmoxis – uneori discret, alteori cu o supărătoare stridenţă – calitatea unor precursori ai creştinismului întru asceză şi credinţe elevate în nemurirea sufletului.

---

1. Hdt. 4.93, 94 ; 5.4 ; Hellanikos, *FgrHist* 4 F 73 ; Pl. *Charm.* 156 d ; Poseid. F 134, 14 (Reinhardt) ; Diod. 1.94.2 ; Arr. *Anab.* 1.3.2 ; Luk. *Deorum Concilium* 9.6-12 ; *idem Scyth.* 1.17 ; Clem. *Strom.* 1.15.68 ; Stob. *Flor.* 4.37.23.
2. Chrysip. F 620.11 ; Damasc. *In Phaed.* 1.177.2 ; dar vezi Ctesias, *FgrHist* 688 F 1b, 584 ; *cf.* Diod. 4.7.4, cu referire la divinizarea Semiramidei, sau Polyb. 6.54.2 ; Procop. *De bellis* 8.10.8, despre faima care acordă nemurire, ***apathanatizei***, eroilor.
3. Phil. Iud. *De opificio mundi* 44.2, 78.1, 135.9, 154.6 ; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 111.5 ; *De posteritate Caini* 123.3 ; *De confusione linguarum* 149.5 ; *De somniis* 1.36 ; *De uita Mosis* 2.108, 2.288 ; *De Decalogo* 58.5 ; *De specialibus legibus* 1.290, 1.304, 2.125, 2.225, 4.14, 4.112 ; *De uirtutibus* 15.1, 67.7 ; *Quod omnis probus liber sit* 109.5 ; *De aeternitate mundi* 9.3, 35.2, 109.5, 144.4 ; *Legatio ad Gaium* 92.1 ; *Quaestiones in Genesim* fr. 1, fr. 51.7, 4.166.5.
4. Clem. *Protr.* 4.55.1 ; *Paed.* 1.6.26 ; *Strom.* 1.15.68, 1.27.173, 4.25.160.
5. Euseb. *Praep.* 1.9.8 ; Greg. Nys. *De mortuis non esse dolendum*, *Scr. Eccl. Gr.*, vol. 9, p. 58 ; Ioan. Chrys. *De adoratione pretiosae crucis*, *Scr. Eccl. Gr.*, vol. 52, p. 836 ; Athenagoras, *De resurrectione* 12.2 ; Basilius Caes. *Ep.* 105.1 ; *Encom.*, *Scr. Eccl. Gr.*, vol. 29, p. 712 ; Roman. Melod. *Hymn.* 8.20.2 etc.
6. Vezi *e.g.* Eust. *Comm. ad Il.* (12.508), vol. 1, 415.21 ; *Comm. ad Od.* (21 v. 197), vol. 1, 208.4 ; Ioan. Lyd. *De mensibus* 4.149.22 ; *Schol. in Pi. P.* 3, sc. 178 b2.

X

Concluzii

La capătul acestei investigaţii, de pertinenţa căreia este acum rîndul cititorului să dea seamă, cîteva concluzii sintetice se impun. Pe de o parte, analiza şi confruntarea mărturiilor antice despre geţi ne dovedesc fără putinţă de îndoială că numărul şi conţinutul textelor literare care atestă o cunoaştere directă a faptelor referitoare la istoria şi civilizaţia acestora este foarte restrîns. Lăsînd la o parte poveştile despre hyperborei sau despre insula misterioasă a lui Ahile, primele scrieri cu caracter etnografic şi istoric ale ionienilor care îl preced pe Herodot menţionau probabil în treacăt existenţa unui neam tracic al geţilor, însoţind această menţiune de epitetul destul de obscur de ***athanatizontes***, căruia poate îi ofereau o primă explicaţie legată de obiceiul ciudat de a jeli la naşterea unui prunc şi de a celebra funeraliile ca pe o sărbătoare. Pornind poate de aici, Sofocle pune în scenă în drama – azi pierdută – ***Triptolemos***, personajul transgresor şi suicidar al regelui get Charnabon, duşmanul învins de Demetra al iniţierilor eleusine.

Herodot află şi transmite cîteva detalii concrete despre geţi şi despre încercarea lor eşuată de a se împotrivi expediţiei scitice a lui Dareios. În trei paragrafe care au ca punct de pornire acest fapt istoric, el explică epitetul ***athanatizontes*** în legătură cu un personaj getic pe nume Salmoxis, dar o face în două moduri ireconciliabil contradictorii. Pe de o parte, el evocă pe scurt ceea ce înţelesese de la un informator anonim despre sacrificiile de nemurire pentru o divinitate locală, Salmoxis, iar îndărătul acestei sumare relatări putem ghici existenţa unor rituri ale elitei războinice a geţilor. Pe de altă parte, Herodot povesteşte o anecdotă culeasă de la grecii din Pont despre un muritor, pe nume tot Salmoxis, cîndva sclav şi ucenic, apoi imitator al lui Pitagora. Această anecdotă atestă la rîndu-i existenţa unui folclor colonial datorat grecilor din Pont, în care se înscriu, alături de poveşti depreciative despre sciţi, şi povestiri ironice despre iniţierile getice.

Este de presupus că, la data la care scria Herodot, primele cercuri pitagoreice anexaseră deja propriei tradiţii principalele istorisiri despre personajele iniţiatice

ale Septentrionului, inclusiv despre Zalmoxis, pe care le subordonează lui Pitagora şi le tratează în cheie solemnă, ca pe nişte figuri de nobili precursori sau discipoli. De la aceste tradiţii va fi pornit Platon cînd a creat misteriosul personaj al tămăduitorului trac din *Charmides*, ale cărui descîntece iniţiatice prefigurează, la modul arhaic, încîntarea iniţierii în filozofie. Continuitatea dublei tradiţii referitoare la secta pitagoreicilor – una apologetică, alta, dimpotrivă, ostilă – este răspunzătoare de cea mai mare parte a menţiunilor ulterioare cu privire la Zalmoxis şi la riturile de imortalitate practicate de geţi. Cercurile pitagoreice din Grecia Mare reelaborează în diferite moduri, cu un aport masiv al doctrinelor euhemeriste, ceea ce am numit *Romanul lui Zalmoxis* ca parte integrantă a poveştilor despre Pitagora şi despre ucenicii acestuia. Încă din această etapă, ale cărei începuturi datează de la sfîrşitul secolului al V-lea î.Hr. şi începutul celui următor, atît personajul Zalmoxis, cît şi neamul getic sau tracic al cărui legislator şi iniţiator se spune că ar fi fost funcţionează nu ca un referent istoric real, ci mai ales ca semn al universalităţii pe care şi-o revendică doctrina pitagoreică.

Autorii atici de comedii, de la Aristofan la Menandru, exploatează, pe de altă parte, cu totul alte stereotipuri referitoare îndeobşte la traci şi uneori explicit la geţi : lipsa de cumpătare, poligamia, şiretenia, ducînd la perpetuarea unor calificări opuse şi complementare cu privire la vecinii barbari ai grecilor, exemple – încă din literatura epică – ale excesului, fie el pozitiv sau negativ.

În marginea – sau chiar în afara – cercurilor pitagoreice, scriitorii greci ai veacului al IV-lea şi ai epocii elenistice sînt intermitent interesaţi de geţi, ca şi de traci sau de sciţi, mai ales ca paradigmă a „bunului barbar". Cele cîteva detalii concrete pe care le menţionează Teopomp sau alţi scriitori mai puţin celebri cu privire la fapte de arme sau la moravurile specifice geţilor – de obicei în legătură cu expediţii militare în ţinutul istro-pontic, fie ele cele ale lui Filip al II-lea, ale lui Alexandru sau ale lui Lisimah – sînt subsumate acestei viziuni mai degrabă etice decît istorice. Cazul cel mai tipic este cel al confruntării dintre Lisimah şi regele get Dromichaites, unde, în jurul unui nucleu limitat de fapte reale, se construieşte o întreagă poveste exemplară despre adevărata bogăţie şi virtute a simplităţii arhaice, al cărei subiect nu este istoric, ci moral.

În fine, dar nu în ultimul rînd, tot în epoca elenistică putem presupune existenţa unor informaţii istorice mai precise despre geţi şi despre vecinii lor imediaţi de la gurile Dunării, pe care le-am datora cîtorva eruditi şi istorici originari din cetăţile vest-pontice, cu deosebire lui Demetrios din Callatis, lui Satyros, originar din aceeaşi cetate, sau lui Istros. Din nefericire, nici una dintre aceste opere nu ni s-a păstrat ca atare, ci doar în minuscule fragmente citate de autori posteriori, care erau interesaţi mai degrabă de amănunte anecdotice şi de *mirabilia*, fapte cu totul neobişnuite, aşa încît informaţiile sau pasajele – puţine şi sporadice – din opera acestor foarte învăţaţi autori pontici pe care ni le transmit antologiile sau lexicele din epoca romană ne stîrnesc mereu curiozitatea, fără s-o satisfacă vreodată.

Pe acest fond al cunoaşterii comune, oricum destul de vagă şi simplistă, se grefează ştirile mai recente, culese poate de Poseidonios sau de un succesor imediat al acestuia, cu privire la Burebista şi la expansiunea getică din vremea lui Sulla şi a primului triumvirat. Varianta greacă asupra acestor evenimente politico-militare – destul de grave pentru romani, de vreme ce suscitaseră proiectul unei campanii speciale din partea lui Caesar – punea în legătură ascensiunea lui Burebista cu o reformă religioasă de mare amploare, iniţiată de un personaj sacerdotal numit în surse Dekaineos. În jurul cuplului rege-sacerdot, Poseidonios – utilizat de Strabon, de Diodor şi de alţi cîţiva autori posteriori, probabil şi de Dion din Prusa în opera sa pierdută, *Geticele* – rememorează povestea pitagoreului Zalmoxis şi organizează cîteva informaţii utile cu privire la modul de structurare a societăţii getice în secolul I î.Hr.

Textele literare produse la Roma începînd cu anii de domnie ai lui Augustus înregistrează un fapt nou, anume ascensiunea regatului dacilor, vecini şi înrudiţi îndeaproape cu geţii, în vreme ce istoriile şi geografiile universale datorate lui Strabon, Diodor, Pomponius Mela sau Trogus Pompeius rezumă şi transmit cunoştinţele acumulate despre geţi de autorii anteriori ca parte integrantă a unui spaţiu şi timp unificat sub sigiliul Romei. Geţii îşi fac o ultimă apariţie importantă, spectaculoasă chiar, în anii războaielor lui Domitian şi mai ales ale lui Traian, prin cele două *Getici*, datorate lui Dion din Prusa şi, respectiv, lui Criton. Nici una din aceste opere nu ni s-a transmis, dar probabil că Dio Cassius a utilizat masiv memoriile lui Criton pentru relatarea războaielor dacice – şi ea pierdută în versiunea sa originală. O recrudescenţă a interesului pentru geţi la autorii tîrzii se datorează echivalenţei *goţi-geţi*, probabil postulată pentru prima oară la sfîrşitul secolului al III-lea de Philostorgios, dar care devine curentă în secolele următoare, astfel încît opusculul lui Dion va servi, împreună cu relatările lui Trogus Pompeius, la alcătuirea *Istoriilor gotice* ale lui Cassiodor, parafrazate rezumativ de către Iordanes.

Între timp, continuă să circule diferite antologii de şcoală care reţin şi transmit pînă tîrziu, printre alte curiozităţi, şi cîteva elemente despre geţii ***apathanatizontes***, suscitînd povestiri romaneşti şi mai ales interesul apologeţilor creştini sau, dimpotrivă, al adversarilor acestora, ceea ce transformă anecdotele despre iniţierile lui Zalmoxis în argumente ale unei vaste polemici cu privire la nemurirea sufletului. Literatura pitagoreică tîrzie, datorată plotinienilor Iamblichos şi Porphyrios, reia străvechea tradiţie despre ucenicul get al lui Pitagora ca dovadă a universalităţii învăţăturilor filozofului din Samos, în vreme ce Părinţii Bisericii îi amintesc, alături de sciţi şi de alte neamuri de la hotarele Imperiului, ca probe vii ale universalităţii credinţei creştine sau, dimpotrivă, ca popoare a căror convertire desparte încă timpul în care trăiesc şi scriu aceşti autori de timpul resacralizat al ***parousiei***, prelungind astfel mult dincolo de existenţa istorică efectivă a geţilor ecoul tainicelor iniţieri prin care credeau ei că se fac nemuritori.

Chiar şi această rapidă trecere în revistă a modului în care se grupează sursele antice referitoare la geţi ne obligă să constatăm că în literatura greacă aceştia au o funcţie constantă, constituind una dintre ipostazele alterităţii, şi că această imagine este rareori afectată – adică mai adesea coroborată decît corectată – de evenimentele istorice, de obicei războaie, care pun într-un contact direct lumea greacă, apoi greco-romană, cu locuitorii de neam tracic de la gurile Dunării.

Pentru autorii antici, geţii nu reprezintă decît unul dintre multele exemple posibile de neamuri ne-greceşti ilustrînd diferite ipostaze ale alterităţii, invocate atunci cînd discursul grec despre Celălalt are drept argument fie diversitatea lumii cunoscute, fie universalitatea unor fenomene care transcend hotarele elenităţii. Ca şi alte forme de civilizaţie diferite de cea proprie, civilizaţia getică nu le reţine atenţia ceva mai statornic decît în circumstanţe excepţionale. Evenimentul prin excelenţă al istoriei, războiul, prilejuieşte de cele mai multe ori menţiuni mai elaborate referitoare la geţi şi anume acele războaie în care, cu totul surprinzător, geţii se opuneau unei forţe superioare, de pildă imperiul lui Dareios, uneori obţinînd chiar o victorie cu totul neaşteptată, ca în cazul lui Dromichaites, sau izbutind o efemeră, dar impresionantă dominaţie, ca în cazul lui Burebista. Apariţia celor două mici monografii consacrate geţilor în legătură cu războaiele dacice ale lui Traian – *Geticele* lui Dion din Prusa şi opera omonimă a lui Criton – marchează punctul culminant, dar şi ultim, al acestei intermitente focalizări.

Constanţa cu care geţii sînt calificaţi în texte drept ***athanatizontes, practicanţi ai unor rituri de nemurire***, sau vegetarieni şi asceţi nu corespunde, cum se consideră îndeobşte, observării efective de către antici a unei continuităţi de credinţe şi civilizaţie getice, ci transmiterii livreşti, de la un autor la altul, a unor stereotipuri care sintetizează şi fac să circule din generaţie în generaţie elementele constitutive ale unei paradigme şi specificitatea anume pe care autorii greci o conferă ipostazei getice a alterităţii. Cu alte cuvinte – şi aşa cum am mai repetat-o în paginile acestei lucrări –, faptul că Strabon îl aminteşte pe Zalmoxis în epoca lui Augustus nu înseamnă că Strabon ar fi aflat, în secolul I d.Hr., despre existenţa unui cult închinat lui Zalmoxis la geţii contemporani cu el, ci doar că Strabon l-a citit cu atenţie pe Poseidonios, care la rîndu-i îl citise pe Platon, probabil şi pe Philolaos sau pe Herodot.

În directă legătură cu această adevărată obsesie a „zalmoxismului" – despre care trebuie să spunem, parafrazîndu-l pe Mircea Eliade cînd vorbeşte de monoteism, că reprezintă un capitol al istoriei culturale şi politice contemporane din România şi nu un capitol de istorie getică –, se cuvine să observăm că tocmai autorii antici care, după Herodot, aduc prin opera lor cîteva elemente noi referitoare la credinţele getice, adică Poseidonios şi, pe urmele lui, Dion din Prusa, se referă la Zalmoxis ca la un muritor, un legislator din vremuri de mult apuse, contemporan cu Pitagora şi invocat doar ca precedent cu totul îndepărtat al reformatorului Deceneu. Or, în opinia mea, această nouă construcţie dovedeşte

cu prisosinţă că referirea la Zalmoxis este o probă a erudiţiei autorilor antici, dar şi o dovadă a absenţei acestui personaj din realitatea getică a secolelor I î.Hr. – I d.Hr. Putem admite fără prea mari rezerve că opera politică a lui Burebista şi-a găsit un suport important şi o expresie ideală într-o restructurare de proporţii a relaţiilor regalităţii cu sacrul. Nu avem însă nici un motiv să presupunem că această restructurare ar fi însemnat fie o probă de continuitate sau o resurgenţă, fie, dimpotrivă, părăsirea vechilor credinţe în Zalmoxis, atestate exclusiv la Herodot, în secolul al V-lea î.Hr., în favoarea unor noi zei, şi trebuie să ne resemnăm cu ideea că, pe baza surselor existente, nu putem şti nici căror zei anume se vor fi închinat geţii după vremea lui Herodot şi înainte de cea a lui Deceneu, nici sub semnul cărei – sau căror – divinităţi îşi va fi pus acesta presupusele inovaţii.

În interiorul acestor limite metodologice imperative pentru orice lectură critică a izvoarelor antice, lucrarea de faţă nu are a fi citită ca o întreprindere demolatoare. Afirmînd că geţii ***athanatizontes*** sînt o figură a imaginarului grec al alterităţii, nu susţin că elementele constitutive ale tradiţiei greceşti despre geţi ar fi născocite, ci doar că aceste elemente trebuie desprinse cu prudenţă şi metodă din ţesătura de argumente în care se integrează, fără a fi silite să spună mai mult decît spun ele de fapt. Nu confund nici o clipă ştirile despre poporul istoric al geţilor, parte a complexului de populaţii tracice din nordul Balcanilor şi de la Dunăre, cu neamul legendar al preafericiţilor hyperborei, ipoştază septentrională a Lumii de Dincolo, nici nu pretind că Istrul era doar imensul fluviu pe apele căruia corabia Argo a plutit din Colchida pînă în Adriatica. Susţin doar că nu putem ignora cu totul aceste figuri ale mitului, cîtă vreme autorii antici nu încetau să se confrunte cu ele cînd scriau despre popoarele şi civilizaţiile istorice de la nord de Dunăre.

Mă măgulesc chiar cu ideea că am adus piese inedite sau insuficient evaluate şi exploatate în dosarul surselor antice referitoare la geţi : am demonstrat că, încă înainte de Herodot, aceştia erau menţionaţi mai detaliat decît se presupune în scrierile logografilor şi că Sofocle ştia cîte ceva despre geţii istorici cînd compunea ciclul tragic închinat eroului legendar Triptolemos şi aventurilor lui în adîncul ţinuturilor Traciei. Am argumentat în favoarea unei prezenţe getice mai importante decît se considera pînă acum în literatura istorico-morală a secolului al IV-lea î.Hr. şi a epocii elenistice, din care ne-au parvenit doar cîteva ***membra disiecta***, ce merită însă toată atenţia. Am revendicat pentru unul dintre cei mai importanţi, mai erudiţi şi mai demni de crezare dintre autorii epocii elenistico-romane, Poseidonios, paternitatea informaţiilor despre Burebista şi marele preot Deceneu transmise de Strabon, Diodor şi alţi cîţiva autori. Am încercat să inserez ştirile (puţine şi lacunare) despre organizarea socială a geţilor într-un ansamblu de tradiţii de origine indo-europeană care le poate face mai uşor de înţeles şi pe baza căruia putem întregi un tablou – ipotetic, de bună seamă, dar mai complet şi mai

semnificativ – al imaginarului social al civilizaţiei getice. În fine, dar nu în ultimul rînd, am propus reconstituirea celor două monografii închinate geţilor în vremea lui Traian: cea a lui Dion pe baza rezumatului lui Cassiodor-Iordanes şi cea a lui Criton pe baza rezumatelor din opera lui Dio Cassius. Vreau să cred că, la capătul investigaţiei pe care am întreprins-o, cunoaşterea surselor antice referitoare la geţi este mai bogată decît înainte, nu mai săracă. Dar sper că această îmbogăţire s-a realizat printr-o rigoare metodologică sporită în raport cu cea a predecesorilor mei mai vechi sau mai noi şi că probează, dacă mai era nevoie, că nu se poate înainta în cunoaştere prin supralicitarea ştirilor antice, ci doar prin atenta lor analiză critică şi prin constanta lor imersie în universul de discurs căruia îi aparţin de drept.

Index

A

a doua sofistică 82, 345
Abaris 43, 66, 131-132, 148-150, 153, 155-159, 161, 170, 206, 219, 235, 248, 263, 334
abioi 36, 39, 87-88, 151, 193, 201, 205, 209, 229-231
abstinenţa 154, 180, 182, 190, 193, 206
Acharnienii 172, 179
Acornion 234, 269, 274
Adamclisi 284, 356
Aelius Aristides 368
Aelius Catus 211, 214, 281, 286, 298, 304
Aeneas din Gaza 106, 381
Agatharchides din Cnidos 293
agauoi 201, 229
Agighiol 252, 266
agricultura 36
Agrippa 297, 301
Alecsandri, Vasile 201
Alexandria 19, 67, 102, 125, 162, 180, 192, 377-378, 382
Alexandru Macedon 18, 26, 88, 103, 183, 186-187, 218-219, 223, 240, 246-247, 250, 293, 297, 333, 335, 346, 372, 381
amazoane 87, 199, 282, 293-294, 324-327, 339
ambasadele 289, 349
ambiguitate 129, 134, 164, 236, 281
Anacharsis 111-113, 134, 154, 156, 159, 170, 221, 248, 365, 369-370
anachoret 124
anachoreza 232, 243, 275
anamneză 119
Anaximandru 51-52, 76
ancheta 15
andreia 82, 84-86, 140-141, 219, 333, 358
andreiotatoi 78, 82-83, 88, 93, 95, 114, 140, 368
andreon 72, 115-116, 118-119, 121
andres theoi 122
Androfagi 180
Androtion 181, 380
aner Getes 275, 277, 281, 286
Antiphanes 179
Antiphanes din Berge 372
Antisthenes 136
antologii 363, 373
Antonios Diogenes 331, 371-375, 377, 381
antropofagi 87, 180
apathanatizein 378-379
apathanatizontes 367, 369, 378
Apaturii 173
apeiron 76, 90
Aphrodisias (***Sebasteion***) 285
apoikii 43, 112, 160
Apollodor 53, 67, 88, 136, 180, 183, 192-193, 223, 329
Apollodor din Damasc 360
Apollon 38-39, 42-50, 144, 146-147, 150, 152-153, 156-157, 159, 163-164, 199, 228, 261
Apollon Hyperboreul 44, 152-153
apollumenai 98
aporia 113, 187
apotropaic 109, 110
Appian 294, 318, 325-327, 347, 349, 367
Apuleius 380
Ares 87, 101, 217, 271
Argedava 253, 269-270, 288
Argippeeni 180
Aristeas 46, 62, 66, 111, 122, 149-150, 153, 155-156, 160
aristocraţie 116, 252-254, 257, 259-260, 267-268, 287-289, 338
Aristofan 134, 141, 172-173, 176, 179, 189, 202-203
Aristotel 41-42, 71, 152, 154, 157, 167, 194, 240, 244, 247, 335-336

armată 190, 255-257, 265, 273, 316
arme de paradă 192
Arrian 41, 78, 88, 99, 134, 199, 325-327, 334, 349, 356, 359, 362, 367, 382
ascet 233
asceză 38, 87, 91, 147, 180, 192, 220, 234-236, 381-382
Asheri 57-58, 70, 84, 95, 97, 112, 125
Asinius Pollio 211, 236, 255, 298
astronom 24-25, 170, 243, 300, 375
Ataias 186-187, 226
Atena 19, 25-27, 31, 36, 38, 53, 60, 67, 73, 88, 97, 104-105, 112, 125, 128, 139-140, 153-154, 157, 159, 161-164, 171, 173, 183, 203, 228, 251, 262, 288, 302, 309, 311-312, 332, 366
athanatizein 58, 97, 382. *Vezi şi apathanatizein*
athanatizontes 17, 57-61, 64-70, 78-81, 83, 94-95, 97, 106, 115, 125-126, 147, 158, 159, 194, 204, 294, 359, 360. *Vezi şi apathanatizontes*
Athenaios 102, 174, 176, 184, 188-189, 226, 228, 238, 241, 332, 364
Athenodoros 297-298, 373
Atlantida 157, 183
augur 268
Augustus 18, 211, 214, 278-281, 283-285, 291, 296-298, 300-301, 304-305, 316-318, 344, 349, 356, 367
aulic 252, 254, 274, 289
auspiciile 260
Avram, Alexandru 178, 186, 250, 252-253, 266, 274

B

banchet 48, 115-116, 118-119, 121, 172-173, 179, 184-185, 203, 224, 364. *Vezi şi sumposion*
barbar 17, 28, 77, 87, 105, 114, 124-125, 155-156, 160, 165-167, 170, 172-176, 179, 181, 183-187, 190-191, 197, 203, 214, 243-245, 270, 274, 279, 292, 310, 317, 336, 348, 353-354, 365-367, 370, 379-380
Barbarika nomima. *Vezi* Hellanicos
basileu 130, 167, 187, 252, 259, 261-263, 266-267, 270, 272-273, 279, 283, 288
Basileus Tiamarkos 259
bastarni 294
Beleizis 70, 96, 108-109
bersekĕr 257, 276
beţie 121, 176, 177
Bicilis 350
boiotiais 289, 346, 348
Boreus 39, 42, 44, 53, 172, 198
Bossuet 299
brahmani 233, 268
Brisson, Luc 128, 133-134, 157
brînză 44, 88, 221, 229, 239
Burebista 123, 177-178, 211-215, 217, 234, 235-238, 244-245, 252-255, 257, 259-270, 273-275, 277, 280-282, 285-288, 295, 298-299, 305, 310-311, 323, 334-335, 337-339, 342, 344
Burkert, Walter 58, 66, 79, 91, 103, 122, 125, 149, 152-154, 167, 169

C

Caesar 18, 211, 236, 245, 274, 277, 279-281, 283, 291, 298, 304-305, 314, 318, 327, 367
canibalism. *Vezi* antropofagi
capillati 251, 256, 258-259, 320, 335, 339
Cassiodor 134, 215-217, 220, 228, 251, 258, 262, 267, 271, 282-284, 286, 293, 305, 306, 309, 319-322, 324-325, 329-334, 336-340, 342, 359, 370, 375, 381
căsătorie 196
căsătorie prin cumpărare 196
Cebes 136, 144, 163
celibat 193, 201, 206, 228-233
Celsus 243, 364, 377, 380-381
celtic 205, 348
celţi 166, 213, 215, 224-225, 243-245, 278, 318, 335-336, 363, 368
chaldeeni 244
Charmides 128-135, 137-138, 143-146, 156-159, 161-165, 167-168, 170, 206, 261, 263, 272, 380
Charnabon 21-25, 28, 32, 34-37, 55-56, 60-61, 66, 68-69, 80, 88, 117, 183, 191, 265, 330, 356, 362
Charondas 146, 165-168, 242
„Chestiunea homerică" 192
Cicero 73, 212, 278, 296
Cimon 26-28, 33, 56, 61, 66-67, 69
cinic 182, 225, 375
citharezi 226-228, 239, 267, 332, 339
cititor în stele 124
Claudius Maximus, Tiberius 355-356, 358
Clemens din Alexandria 67, 125, 377-379, 382

Codul lui Manu 233
colonizare 51
Columna lui Traian 250, 257, 268, 276, 342, 347, 349-350, 356, 359-360
comati 251
comensalitate 265
Comosicus 261-262, 269, 274, 281, 283, 287-288, 334, 338-339, 344
concentrare a puterii regale 254, 273
confrerii 227-228, 234, 240, 267, 270, 272, 276-277
consilier regal 170, 235, 259, 300, 336, 338
consumul de băuturi fermentate 177
Corillus 281-284, 339
Corillus/Scoryllo 283
Cosingas 155, 261
Cotiso 279-280, 283-284, 288
Cotys 175, 188-189, 203
Crassus 279, 283, 358
creştini 106, 299, 359, 364, 378, 380-382
Creta 49, 147, 246
Critias 129-131, 146, 162, 164
Criton 18, 230, 249, 252-253, 258-259, 271, 278, 286-289, 300, 305, 307, 309, 318, 342-354, 356-357, 359-361, 364, 366-367, 370
crobyzi 63, 65
Cronos 50, 90, 182, 200
cruzimea 62, 105, 182, 193, 247, 303, 344, 358
cultural 17-18, 27, 36, 47-48, 73, 89-90, 111-112, 150, 156, 177, 189, 192, 198, 204, 233, 243, 247-248, 294, 324, 345, 369, 375
Cuptoare 252

D

Daci 220, 276-281, 283, 285-286
Dacia 72, 214, 218, 220, 232, 249-250, 262, 266-277, 280, 282-283, 286-289, 317, 323-324, 339-340, 343-344, 349, 350, 356-357, 360, 362, 368
dacii 250, 252, 256, 258, 276-281, 285, 295, 298, 305-306, 308, 312-313, 315-318, 340-344, 347, 349, 356-357, 359-360
dacii-lupi 277
Dacus 278, 281
Daicoviciu, Constantin 15, 109, 186, 252, 255-256, 259, 262, 266, 269, 274, 282-284, 287-288, 306, 320, 342, 349
Daicoviciu, Hadrian 252, 262, 287
daimon 70, 72, 97-98, 103-104, 111, 138
Dakoi 278, 285-286, 351
Dana, Dan 16, 70-71, 82, 203, 210, 227, 270, 289, 363, 371, 374-375
Danubius 30, 277, 329
Dapyx 279, 288
dar 46, 61, 68, 150, 155, 190
Dareios 18, 60, 62, 67, 70, 76, 78, 80-82, 84, 94, 111, 113-114, 185, 221, 248, 320, 332, 350
Decebal 250, 252-253, 258-260, 269-270, 275, 282, 284, 287-288, 314, 317-318, 339, 341-342, 344, 348-359, 366
Decebal *hubristes* 349, 357
Decebalus per Scorilo 259, 269, 284
Deceneu 123, 177-178, 210-219, 234-240, 244-245, 251, 253-254, 257-259, 261-264, 267-271, 273-274, 282-283, 287-288, 299, 319, 321, 334-339, 344, 375-376
deipnon 174-175, 188
Delfi 44-46, 166, 376
Delos 42, 45-46
demagog 134
Demetra 21-25, 27-28, 33-36, 47, 51, 55-56, 61, 67-69, 80, 91, 191, 227
Demetrios din Callatis 154, 198, 222
Demetrios Poliorketes 225
democraţie militară 266
democratizare 255, 267
demotikoi 258, 288, 370
descîntec 19, 130-139, 144-146, 148, 157, 163, 165, 199
desfrîu 121, 177
destructurare (a societăţii getice) 289
Detienne, Marcel 36, 39, 45, 47-48, 54, 90-92, 103, 118, 122, 136, 149, 162, 171
Detschew, Dimiter 21, 109, 219-220, 228, 231, 254, 279, 284, 294, 334
Diegis 349, 353
dietă 151, 228, 239
Dikaiarchos 163, 169, 182, 241, 298, 374, 380
dikaiosune 85-87, 90, 140-141, 182, 200
dikaiotatoi 78, 82-83, 85, 87-90, 93-95, 114, 140, 151, 200-201, 229, 247
Dike 89
dike 86, 88-90, 92
Dikomes (Dicomes) 279, 283, 288
dinastie 238, 269, 329-330
Dio Cassius 250-251, 256-258, 280, 285, 289, 305-306, 320, 341-343, 347-356, 360

Diodor din Sicilia 42, 66, 79, 165, 168-169, 185-191, 215, 218-219, 224-225, 237, 242, 243, 261, 265, 291-294, 300, 327-330, 332-333
Diogenes Laertios 152, 243-244, 335, 377, 380
Dion 18, 30, 210, 212, 215-219, 225-228, 235, 242, 249-250, 252-254, 257-260, 262, 267-271, 273-274, 278, 282-284, 286, 288, 293-294, 300, 305-313, 318-325, 327-340, 342-344, 347, 352, 359, 364, 367, 370, 375, 381
Dionysios Periegetul 53, 134, 199, 225, 239, 323
Dionysos 28, 33, 36, 38, 45, 47-49, 180, 228, 330
Diurpaneus 283, 340, 342, 344
Dobrogea 186, 270, 273, 279, 288, 331
Doloncos 199, 200
Domitian 250, 257-258, 282-283, 285-286, 305-306, 309-317, 340-343, 351-353, 359, 367
Douras 341-343
Dromichaites 121, 185-192, 223-225, 240, 248, 260, 265, 272, 293, 334, 362, 364
druizi 243-245, 289, 335, 380
Dumézil, Georges 46, 86, 99-102, 107, 113, 133, 233, 264
Dunărea 30-31, 40, 42, 62, 78, 93, 97, 112, 189-190, 201, 205, 217, 224, 229, 239, 240, 248, 250, 255, 278, 281, 284-286, 293, 295, 298, 304, 306, 310-314, 316-318, 323, 329, 340, 350, 359, 367-368, 377. *Vezi şi* Istru

E

Edelstein, L. şi Kidd, I.G. 36, 39, 88, 192, 193, 201, 210, 213, 215-216, 220-221, 223-226, 229-230, 238-239, 241-242
Egipt 47, 93, 235, 237, 243, 245-247, 289, 291, 299, 324
electivă, monarhie 269-270, 287
Eleusis 22, 25, 27-28, 35-36, 48, 67-68, 91, 125-126, 228
Eliade, Mircea 58, 79, 97, 107, 109, 123, 155, 170, 228, 232-233, 276-277
emisiuni monetare 253, 359
Empedocle 66, 92, 166
empsucha 228, 239
Ephoros 88, 180-182, 190, 200-201, 222-223, 240-242, 246-247, 292, 298, 363, 380
epichorie 112
epichorios 103, 378
Epimenides 122, 150, 153, 166
epitet formular 58-62, 65, 78, 80, 294
epoide 130, 133-139, 142, 145-146
erast 130, 172
Eratosthenes 63, 88, 180, 192, 217, 223
Er din Pamphylia 162
eromen 130
Eros 50, 138, 141-142, 144-147, 162, 198-199
eschatie 50, 54, 68, 189
Eschil 26-28, 30-31, 39, 44, 53, 62, 66, 85, 88, 104, 135, 146, 153, 185, 193, 229
Esop 122, 151, 170
essenieni 220, 232
eudaimonia 125, 152, 178, 381
euhemerism 165-168, 261
Eumolpos 36, 48-49, 125, 369
euochein 63, 116-117, 178
Euripide 31-32, 91, 135, 137, 171, 330
Eurytos 166
Eusebios 299, 367
Eustathius 134, 199, 227, 230, 239
Euthydemos 130, 137
exces 18, 28, 35-36, 38-39, 48, 50, 71, 86-88, 90, 94, 105, 164, 173-174, 177, 179-180, 183-184, 189-191, 193, 198, 199, 203, 206, 210, 278, 305
expansiunea persană 76, 111
extaz 155, 228, 242

F

Fasti Ostienses 342, 356
Filip al II-lea al Macedoniei 18, 183, 186-188, 218-219, 223, 226-227, 255, 267, 272, 274-275, 330, 332-333, 335, 339
filozofie politică 134
Flamen Dialis 249, 253
Flauius Sabinus 285, 307, 310
Florus 89, 278-280, 283, 358
Fonteius Agrippa 340-341
Frontinus 282-285
frugalitate 121, 182, 189
fumigaţii 228, 230
funeralii vesele 65, 117, 125, 178, 194-195
furor bellicus 87, 108, 276
Fuscus 314, 340-343

G

Gagé, Jean 220, 355-356
galactofagi 39, 89, 92, 151, 175, 193, 221, 223, 229, 239, 243, 248

geografie mitică 37, 39, 41, 74-75, 93, 179
Ges periodoi 52-53, 160, 301
Getai 21, 58-60, 78-80, 204, 220, 227, 276, 286, 304, 351, 362
Gigon, Olof 243-244
Glodariu, Ioan 252-253, 256, 260, 269
glorie 27, 69, 99, 315, 327, 350
gnome 85-86, 94
goes 235
Goţia 337
gymnosofişti 244, 336

H

Hades 122, 143
Hartog, François 16, 35, 37-38, 40, 52, 58-59, 65, 70-72, 75, 77, 79, 92, 97, 103, 105-108, 111-112, 115, 118, 120-121, 156, 169, 182-183, 237, 243, 293, 369
Hecataios 45, 51-54, 62-63, 65-66, 74, 76, 84, 149, 153, 155, 168, 212, 215, 229, 238, 298
Hegesianax 22-25, 56
he Hellas apollumene 98
Hellanicos 57, 63, 65-66, 79, 82, 117, 124-126, 161, 196, 204
Heracleides din Pont 120, 194, 197-199
Heracles 29-31, 43, 113, 139, 160, 183, 261, 328-330
Herodot 15-19, 25, 27, 40, 42, 45, 47, 50, 52, 57-88, 92-98, 100-117, 119-120, 123-125, 127, 133, 136, 140, 148, 153-161, 163, 166, 168-170, 175, 179-180, 184-187, 194-200, 204-206, 208, 217, 219, 223, 227-229, 245, 247, 254, 256, 261, 264, 265, 270-272, 276, 278-279, 291, 295, 299-300, 302, 324-325, 330-331, 333-334, 358, 363-365, 368-369, 373-374, 378-379
Hesiod 40, 53, 57, 88-89, 93, 98-100, 193
Hestia Koine 169-170, 261
hidromel 178
hippake 88
hippemolgi 39, 44, 93, 229
Horaţiu 256, 279-281, 283
hotarele oikumenei 88, 124, 156, 163, 307, 364
hubris 38, 56, 68, 88-90, 92, 104, 141, 147, 164, 356, 358-359, 368
Hyperborei 18, 36, 39-40, 42-48, 50, 53, 62, 66, 87, 116, 120, 144, 152-153, 170, 178, 228, 302, 377, 380

I

Iamblichos 118-119, 152, 160, 165-167
Iao 168
iconografic 266
identitate greacă 17, 32, 54, 61, 89, 111, 181, 186, 191, 205, 258, 265, 291, 294, 332, 367
ierarhii sociale (la geţi) 258, 273
Iliada 28, 86, 99, 193, 229, 239, 256, 259, 370
India 76, 93, 133, 233, 240, 243, 267, 302, 381
indo-european 43, 99-102, 107-108, 113, 133, 169, 177-178, 253, 256-257, 263-265, 272, 276
Indra 99, 101, 233
iniţiaţi 122
iniţieri 22, 35, 68-69, 97, 121-122, 125-126, 137-138, 143, 146, 161, 381
instituţii sociale (la geţi) 265
Insula Albă 31, 40-41, 100
Insulele Britanice 225, 321
ionieni 47, 52-53, 84-85, 103, 111, 113-116, 118-121, 123, 170, 178
Iordanes 30, 134, 210, 212, 215-220, 225-228, 250-251, 253, 256, 259, 262, 267-268, 274, 281-284, 286, 288, 294, 306, 309, 319-336, 338-343, 352, 359, 370, 375-376
Iosephus Flauius 220-221, 230, 232-233, 239, 286, 297, 341
Isanthes 192, 199
Isocrate 169, 181-185, 227, 292
Istru 31, 39-42, 44, 48, 54-55, 62-63, 68, 70, 76, 78, 86, 188, 210, 217, 220, 225, 246, 291, 300, 304, 312, 317-318, 323, 358, 367
iudei 168, 245, 292
Iulian 81-82, 316-317, 358, 363-364, 367, 381
iunx 136

Î

înmormîntări 65, 117, 192
învierea 106, 381, 382

J

jertfe. *Vezi* sacrificii

K

kapnobatai 209, 228, 230, 239, 249, 267
katabasis 123, 154

Kogaionon 235-236, 262
koine 243, 247, 292, 294, 323, 331, 375
kolabrismos 228
kometai 250-251, 255-259, 288
krobuzoi. *Vezi* crobyzi
ksatryia 99, 233, 268
ktistai 193, 209, 220, 225, 228-232, 239, 267
Kybebe 103
Kyknos 43-44

L

La Graufesenque 357
leac 130-134, 145, 147, 157, 164
legi 137-138, 140-142, 147, 176
legislator 146-147, 165, 167-170, 183, 215, 243, 247, 261, 292, 335, 378. *Vezi şi* nomotet
Lentulus 280, 283
Lévi-Strauss, Claude 183
Linforth, Ivan 57-59, 78-79, 91, 97, 103, 120, 152
Lisimah 185-192, 223-224, 272, 293, 334
loc comun 88, 287, 299, 303, 364-365, 370, 374. *Vezi şi* stereotip
logoi 130, 135-136, 144, 368
logos 25, 78, 131, 138, 145, 163, 165
Longinus 350, 357
Lozovan, Eugen 220, 232
Lucian din Samosata 22, 106, 206, 251, 256, 258, 260, 288, 305, 338, 346, 363, 365, 366, 368-371, 378-379
lupii 276
luxul 39, 121, 224

M

magi 135, 150, 235, 244, 288, 335-336
magie 138, 380
magie neagră 235
Marcus Antonius 279, 283
Marea Neagră. *Vezi* Pontul Euxin
marele preot 123, 213, 215-216, 218-219, 235, 238, 255, 270, 274, 295, 334, 336
Marte. *Vezi* Ares
Martial 225, 249, 315, 323, 344
masa soarelui 120
Meda 188, 332
Medeea 135
medic 28, 130, 133, 135, 147, 307, 319, 344, 361
Medopa. *Vezi* Meda
Menandru 177, 183, 193-194, 198-199, 201-206, 209, 239
metensomatoza 120
Meuli, Karl 122, 148-149, 155, 228
Milon 118, 166
Minucius Rufus 285
mirabilia 363, 369, 373, 380
Mithridate 273, 287, 311, 326
Mnaseas din Patrai 57, 63
moarte 18, 23, 35, 55-57, 60, 64-65, 68, 80-81, 91, 98-99, 102, 122, 136, 144, 146, 149, 158, 163-166, 196, 244, 256, 303, 329, 335, 358, 360, 368, 381
moartea pe cîmpul de luptă 101, 118
moesi 88, 193, 199, 208-209, 221, 226, 281, 304, 323, 330, 358
Moesia 30-31, 214, 218, 282, 284-285, 298, 304, 324, 329, 339
Moise 215, 237, 243-245, 292-293
Mommsen 216, 306
monoteism 16, 109, 382
moralişti 182, 200, 208
morminte princiare 266
Mousaios 48-49, 137, 214, 244, 335
Mouses 168, 292
Muntele Sacru 275
muntele sacru 235-236, 262
Musoi 88, 226
Mysia. *Vezi* Moesia
Mysieni 210, 370

N

Nasta, Mihai 70, 101, 107, 120, 123, 180, 232
natură 33-34, 37-38, 48, 50-51, 55, 61, 78, 92, 99, 117, 122, 124, 139, 141, 189-190, 198, 201, 209, 237, 246, 265, 275, 298, 303-304, 338
nemurire 16-17, 56-61, 63, 65, 67-70, 73, 79-82, 88-89, 91-92, 94-95, 97-103, 105-108, 114-118, 120-124, 126, 130, 132-134, 144-147, 151, 156-159, 161, 163-164, 170, 177-178, 195, 197, 207, 233, 257, 264, 272, 293-294, 303, 336, 358-359, 362-364, 367-368, 378-379, 381-382
nesăbuinţa 85
Nicolaos din Damasc 200, 221-222, 278
nobili 74, 164, 201, 251-252, 255-256, 258, 273, 288
nomazi 17, 39, 77, 88, 92, 205-206, 221, 229, 248, 281, 300, 369

nomos 66, 80, 83, 93, 111, 124, 139, 227, 239, 325
nomotet 168, 215, 235, 237-238, 240, 242, 264
nuntă 29, 64, 193, 230

O

Ódinn 98, 100-103, 178
Odiseea 135
odrizi 173, 192, 219, 265
Okeanos 40, 42, 54, 67
oktapodes 251, 256-257, 260, 288
Olbia 77, 97, 111-112, 114-215, 255, 307, 310-312, 323
omofagie 231
Ophiouchos 22, 24-25, 55, 80
Oppius Sabinus 314, 340-341, 343
oracol 34, 270
oracular 235, 374-376
Orfeu 28, 36, 48-49, 91, 125, 137, 180, 198-199, 214, 244, 335, 369
orfico-pitagoreici 91, 126, 161, 231
orfism 91, 149
Origenes 243, 364, 377, 380
originile civilizaţiei 87, 241
Oroles 285
Orosius 280, 314, 321-322, 325, 327, 334, 340-343
ospeţe 43-44, 63, 71, 98, 102, 115, 118, 120-121, 174-176, 178-179, 184-185, 189, 190, 199, 224-225, 230, 253, 265
Ovidiu 32, 271, 278, 280, 304

P

pandokeuein 121
Pannonia 277-278, 304, 354
patriciat 268
păgîni 106, 364, 380, 382
Pârvan, Vasile 39, 58, 78, 94, 120, 177, 186, 188, 192, 207, 220, 232, 234, 239, 252, 276, 283, 287-288
peirata gaies 41
Peitho 135
Peretu 252
persuasiune 136, 138
Petrus Patricius 250, 256, 258, 348
pharmakon 130, 132-138, 345
Pherecydes 62, 66-67, 160
Philolaos 136, 165-169, 237, 238
Philon 153, 382
Philostratos 306, 308-309, 311-312, 331, 353
Photios 52, 63, 161, 203, 292, 371-372, 374-376
phusis. *Vezi* natură
pietate 61, 106, 137, 154, 160, 182, 193, 210, 213, 227, 235-236, 240, 242, 247, 248, 305
pii 226, 239
pileati 232, 250, 253
pileum 232, 249, 251, 253
pilleati 251, 254, 258-259, 267-268, 288, 339
pilofori 220, 230, 250
pilophorikos 251
pilophoros 249-251, 254, 257-258, 260, 268-289, 338, 347-349
pilos 249, 254, 260, 268, 365
Pindar 40, 43-45, 49, 54, 71, 116, 133, 135-136, 199
Pisistrate 27, 36
Pitagora 18, 60, 63, 65-67, 71-72, 80-81, 103, 106, 111-112, 114-115, 118-120, 122-124, 148-152, 154-162, 165-170, 235, 238, 242, 245, 270, 273, 277, 299, 370, 371, 374-376, 378-379, 381
pitagoreic 59, 79, 82, 91, 96, 103, 118-120, 122, 126, 146, 148, 152, 157-161, 165, 166, 168-169, 216, 232, 235, 237-239, 243, 261, 336-337, 371, 374-375, 381
pitagoreici 59, 65, 81, 95-96, 122, 125, 136, 145, 156, 161, 166-169, 214, 235-238, 243-244, 293, 299, 335, 371, 378
Platon 19, 49, 86, 92, 127-129, 133-147, 154-165, 167-170, 173, 176-177, 181, 183, 200-201, 206, 222, 235, 237, 241, 247, 272, 337, 364, 375, 380, 382
pleistoi 220, 230, 232, 239
Pleistoros 103, 220, 232, 379
plete 41, 256
Plinius cel Bătrîn 26, 100, 276, 278, 296
Plinius cel Tînăr 343, 351, 355-356, 359
Plotin 364, 377
Plutarh 26, 85, 147, 187, 257, 279, 283, 326-327, 364
Polibiu 190-191, 210, 290, 296-299
poligamie 188, 193-196, 198-202, 204, 206, 207, 209, 229-233, 239
polisemie 164, 180, 373
Polyainos 155, 186, 261, 364
Polycrates 111, 116
Pompei 212, 216, 220, 238, 274, 296, 326, 327

Pomponius Mela 64-65, 87, 194-197, 206, 225, 228, 239, 301-303, 363
pontic 18, 47, 53, 55, 68, 81, 87, 112, 122, 148, 197, 206, 234, 239, 247, 275, 278, 285, 304, 311, 323, 327, 331
pontifex et rex 261-262, 269, 344
Pontul Euxin 27, 40, 113, 135, 302, 318
Popeşti 275
Porphyrios 160, 189, 232, 277, 363-364, 371, 374, 377
Poseidonios 38, 87-88, 123, 166, 168, 170, 176-177, 180, 182, 185, 192-193, 198, 201, 204-206, 208-243, 245-248, 255, 261, 264, 267, 270, 275, 277, 279, 286, 290-291, 293-299, 308, 319-320, 323-325, 327, 329-334, 336-337, 344, 352, 363-364, 370, 373-375, 381
predicţie 244
prezicător 124, 243
primordial 50-51, 76-77, 90, 148, 154, 158, 162, 170, 182-183, 200, 236-237, 240-241, 243, 245, 247, 292-293, 318, 325, 365
Proconnesos 46, 62, 66, 111, 122, 150, 153
propaganda imperială 313, 359-360, 367-368
protos kai megistos 274
proză 51, 59, 67, 73-75, 132, 193, 321, 373

R

război 18, 28-30, 55, 77, 98, 108, 118-119, 181, 184, 187, 196, 225, 233, 253, 260, 283, 288, 310, 312-319, 324, 326, 328-329, 341, 343-344, 348-349, 353, 357, 360, 368
războinic 38, 71, 86, 99, 101, 108, 114
reforma lui Deceneu 235
regalitate 262, 273, 288, 308
regatele greco-barbare 286
rege 22, 28, 31, 35, 68, 105, 111, 130, 132, 155, 157-158, 165, 168, 171, 186-191, 218, 237-238, 250, 253, 255, 258-259, 265, 269-270, 273-274, 279-280, 282-284, 287, 299, 323, 327-330, 333-334, 338-341, 358
regele-zeu Zalmoxis 132, 163, 261
regii Spartei 261
Reinhardt, Karl 208, 212, 214, 240-243, 247, 382
religiile de mîntuire 380
Res Gestae 279, 281
restructurarea instituţiilor 254
revelaţia 143, 162
revelaţia creştină 381
Rhesos 31, 32
Rinul 304, 318
Rohde, Erwin 40, 64-65, 99, 109, 122, 148
Roma 19, 24, 42, 52, 70, 73, 116, 122, 135, 151, 174-175, 211, 215, 238, 240, 245, 249-250, 253, 256, 258, 268, 274, 276, 279-281, 283, 285, 290-291, 296-298, 301-302, 304-305, 307, 309-312, 314-317, 320, 340, 343-347, 352, 354, 356-357, 366
romanii 89, 211, 236, 246, 250, 277-278, 286, 289, 291, 300-301, 304, 313-314, 318, 326, 328, 344, 347-348, 350-351, 357
romanul lui Zalmoxis 236
Rousseau, Jean-Jacques 183
Rusia 405
Russu, Ioan I. 109, 228, 254, 345, 347-349, 352, 356-357

S

sacerdoţi 214, 216, 218, 226, 228, 245, 251, 253, 267, 270, 283, 336-337, 381
sacrificarea soţiei 194, 196, 227, 239
sacrificii 36-37, 65, 92, 96-97, 100-107, 110-111, 125, 137-138, 151, 156, 160, 197, 206, 231, 233, 239, 259, 317, 369, 378-379
Sadokos 172
salmos 277
Salmoxis 58, 60, 70-73, 79-80, 95-98, 100-104, 106-125, 154-156, 158, 168, 169, 173, 178, 206, 362, 368, 374, 378. *Vezi şi* Zalmoxis, Zamolxis, Zamolxes
sanctuare 35, 259, 264
sarmaţi 147, 205
Sarmizegetusa 259, 264, 269, 284, 286
Satyros 188, 198, 332
Scandza 322-323, 362
sciţi 17, 18, 35, 39, 44-45, 53, 62, 66, 76-78, 84-85, 87-89, 92-93, 105, 111-114, 117, 124, 147, 169, 175, 177, 180, 182, 186-187, 193, 200-201, 203, 205-206, 217, 219, 221-222, 226, 228-229, 240, 245, 247-248, 264-265, 273, 294, 300, 303, 309, 317, 320, 323-325, 327, 331-333, 339, 350, 358, 363, 365-366, 368-370, 378-379, 381
Sciţia 76, 218, 302, 323-324, 331, 366

sclav 60, 71, 80, 103, 106, 111-115, 139, 143, 154, 156, 159-160, 165, 170, 177, 187, 201-202, 238, 249, 369, 379, 381
Scorilo 259, 269, 282, 284
segregare 231-232
Seneca 225, 242, 244, 323, 325
Septentrion 42, 47, 61, 87, 132, 148, 376
Seuthes 173-174, 186, 219, 238, 293, 334, 364
Siluanus Aelianus 286, 305
Simmias 136, 143-144
sinucidere 27-28, 56, 60-61, 355-356, 360
Sitalkes 112, 171-173, 218-219, 293, 332-334, 339
skistai 231, 233
Skyles 111-113, 117
Socrate 19, 35, 71, 86, 129-134, 136-138, 142-147, 154, 158-164, 173, 181, 272
socratic 138, 145, 163, 165
sofist 134, 310
Sofocle 21-31, 33-34, 50-51, 53, 55-56, 60-64, 66-69, 80, 88, 126, 172, 191, 199, 204, 265, 272, 303, 328-329
soli (la Zalmoxis) 96-97, 100, 104, 107, 123, 125, 158, 225, 250, 379
Solon 115, 150, 162, 176, 242, 335
sôma 178
sophia 134, 156, 170
sophrosune 86, 129-133, 138-143, 146-147, 163, 164
Sparta 83, 153, 184, 196, 288
specialişti ai sacrului 209, 231, 233, 267, 272
sperjur 357, 358
statut 62, 114, 252-253, 265, 274
statutul femeilor 195
stereotip 18, 82, 86, 88, 134, 172-173, 177, 179, 203-204, 206, 271, 303, 358
stibades 188-189
stoic 183, 210, 212, 224, 226, 234-235, 240, 242-243, 248, 291, 299-300, 308, 318, 327, 336, 373, 375, 377, 382
Strabon 15, 22, 31, 38-39, 53-54, 87-88, 106, 123, 166, 170, 177, 180-182, 185, 187, 192-194, 198, 201-203, 205-206, 208-239, 243-249, 253, 255, 261-262, 264, 270, 273-275, 277, 281, 285, 289, 291, 293-300, 304-305, 322, 324, 326-331, 334-335, 337, 347, 352, 363, 373, 375-376
Străinul 132, 134, 162
succesiune 107, 216, 247, 269, 274, 287, 334
succesiune agnatică 287
Suceveanu, Alexandru 16, 269-270, 274-275, 287-288, 311
Suetonius 279, 283, 314, 341-342
Sulla 212, 215, 238, 282, 304, 336
sumposion 102, 115, 117-118, 121, 171, 174-176
surse iconografice 258, 260
suveranitate 101, 257, 263-264
Syme, Ronald 278, 280, 284, 310, 340-341, 345, 350, 373
syssitii 174

Ş

şamani 122

T

„30 de tirani" 129
Tacit 177, 280, 284, 310, 322, 340-345, 350, 355
tarabostes 250, 253-254, 258, 269, 339
Telephos 29-31, 62, 282, 327-330, 339
Teofrast 182, 189, 237, 241
Teopomp 163, 169, 176, 203, 223, 226-228, 239-241, 264. 267, 272, 332, 373, 384
Teres 112, 171-172, 191, 333-334
Tereus 29, 31, 48, 62, 144, 171-173, 191, 198-199
Thales 51, 129, 147, 160, 374-375
thaumasia 66. *Vezi şi mirabilia*
theios aner 66, 151, 371
theos 104, 109-110, 130, 167
theosebeis 209, 226-228, 230, 239, 249, 267
Thomyris 294, 339, 376
Thraike 134, 199-200
Timagenes 211, 291, 298
tiran (tirani, tiranie) 60, 116, 141-142, 162, 164, 184, 311, 315
Tomis 272, 294, 330-331, 339, 376
topos. *Vezi* stereotip
Toxaris 251, 366, 370
Tracia 22, 27, 29, 31, 33, 36, 40, 47-48, 50, 84, 97, 125, 143, 160, 171, 186-187, 199, 218, 270, 274, 281, 287, 304, 323, 324, 329, 339, 371, 379
tragedia 21, 25, 31-33, 36, 44, 51, 56, 62, 135, 164, 323
Traian 18, 82, 249-250, 257, 280, 286, 289, 305-309, 312-318, 324, 342-361, 366-368, 370

transgresiune 38-90, 104, 199, 357
trausi 57, 64-65, 80, 125, 195
Triptolemos 21-23, 25-28, 33-35, 47, 55, 60-61, 67-68, 88, 191
trixoi (trixi) 63
Trogus Pompeius 182, 185, 187, 282, 294, 319, 324-327, 330
Tucidide 27, 29, 54, 67, 93, 140, 171-173, 181, 191, 211, 218-219, 224, 227, 333-334
turos 221, 229
Tyras 246

Ţ

Ţara Albinelor 44
Ţara Soarelui 42, 45, 53

U

ubicuitate 85, 122, 152
Ultima Thule 362, 370
urs 277, 357

V

Valhöll 98, 100-101, 178
veacul de aur 90, 242
vegetarianism 39, 88, 91-92, 151, 180, 206, 207, 229, 231, 248
Vergilius 217, 271, 281, 291, 319, 321, 325, 330, 334, 339
Vidal-Naquet, Pierre 27, 35, 37-38, 47, 86, 104, 157, 169, 182-183, 261, 290, 297
von Arnim, Hans 216-217, 283, 306, 311, 313, 320-321, 335
vrajă (vrăjitor, vrăjitoare) 136, 199, 235
Vulpe, Alexandru 72, 185, 252, 266, 270
Vulpe, Radu 299

X

Xenofon 136, 138, 173-174, 256, 265, 334, 346, 352, 364
Xerxes 28, 60, 85, 103, 105, 319, 334
Xiphilinos 250, 256

Z

Zaleucos 165-168, 242
Zalmoxis 16, 58, 63, 65, 70-71, 79, 81-82, 103, 107, 109, 117, 123-125, 130-134, 137, 140, 145-149, 151, 154-170, 178, 206, 210-211, 213-219, 228, 232, 234-240, 242-245, 248, 251, 261-264, 267, 270, 276-277, 293, 299, 319, 324, 335-337, 362-364, 367, 370-372, 374-382
Zalmoxis, rege şi zeu 132, 158
zalmoxism 148
Zamolxes 334, 337, 339, 344
Zamolxis 57, 82, 100, 109, 124, 165-166, 168, 323, 334-337, 358, 366, 369-371, 374, 378-379, 381
Zathraustes 168, 237, 243, 293
zeu 28, 36, 43, 45, 47, 49-50, 71, 97, 101, 103-104, 108-109, 112, 121, 130, 132, 142, 144, 152, 156-159, 161, 163, 165, 166, 168, 237-238, 243, 369, 381
zeugitai 251
Zeuta 215-216, 218-219, 238, 248, 294, 334, 335, 339
Zyraxes 279

POLIROM

HISTORIA

Un studiu critic al izvoarelor antice referitoare la geţi, o lucrare mult aşteptată, ce răspunde astăzi istoriografiei oficiale a ultimelor decenii ceauşiste, care, prin supralicitarea tot mai agresivă a acestor surse, făcea eforturi disperate de a depăşi prin mituri despre trecut aservirea unui prezent nefericit.

Efectuînd în acelaşi timp o analiză atentă şi o confruntare a mărturiilor antice despre geţi, autoarea prezintă elemente inedite sau prea puţin evaluate şi exploatate, inserînd ştirile despre organizarea socială a geţilor într-un ansamblu de tradiţii de origine indo-europeană care le poate face mai uşor de înţeles şi pe baza căruia se poate alcătui un tablou al imaginarului social al civilizaţiei getice.

ISBN 973-681-483-1

9 789736 814839

Editura POLIROM
www.polirom.ro